



دراسات شرعية (٢٦)

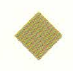


المناظرة الفقهية

من منطق الجدل إلى منطق الحوار

خالد ترغي

nama-center.com



لماذا هذا الكتاب ؟



دراسات شرعية (٢٦)

يعتبر الفقه الإسلامي بمثابة مجال فكر اجتهادي نشأ بالنصوص الشرعية، وتطور مع الوقائع العملية، وتأصل عند المذاهب المعتمدة. وقد طبعته منذ النشأة سنة الاختلاف والتفاوت في النظر الاجتهادي بين الفقهاء، سواء فقهاء المذهب الواحد أم فقهاء المذاهب المختلفة؛ فكان أن تقابلوا في وجهات نظرهم، مقابلات لم تعدَم في نتائجها من تحسين النظر وتجويد الفهم وتحرير الاجتهاد. لكن هذه المكالمات بين الفقهاء تأثرت بظروف وملابسات حالت دون الاستفادة المثلى من التناظر الفقهي، وأسرت الجدل الفقهي في نطاق إثبات المذهب المؤالف وإبطال الرأي المخالف.

يأتي هذا البحث، عن مركز نماء، والذي يقدمه الباحث استشعارًا لهذه المحدودية في نتائج التناظر الفقهي، بسبب المنطق الذي حكم تلك المناقشات والحوارات بين فقهاء الإسلام، الذي ظل متّبعا في مجمله لمنطق الجدل؛ حيث يُتغيا به إلزام السائل أو إفحام المجيب، والتي يرى المؤلف أنّ مصدرها آت من منطق الجدل الأرسطي، الذي وُضع سبيلاً وارتياضًا للوصول إلى طريق البرهان ومفتاحًا للمعرفة اليقينية؛ بيد أنّه منطق لا يظهر أنّه مسعف في المعرفة الشرعية.

سعى المؤلف خلال دراسته إلى البحث عن منطق «بديل» يجعل التناظر الفقهي أكثر فائدة وأقرب إلى متطلبات العصر وإلى أفهام صنوف المتلقين، وحاول الإجابة عن أسئلة مهمة منها: هل من الصحيح اعتبار أنَّ جدل الفقهاء لم تتحقق منه الفوائد المرجوة؟ وما هي السبل الكفيلة بتحسين التناظر الفقهي واستثماره في بناء خطاب فقهي إسلامي يتسم بالمشروعية مع المعقولية مع المقبولية؟ وغير ذلك من الأسئلة والاستشكالات التي بادر البحث لانتاج إجابات عنها.

المؤلف:

خالد ترغي

- إجازة في الاقتصاد والتسيير من جامعة الحسن الثاني ٢٠٠٦.
- إجازة في العلوم الدينية من مؤسسة دار الحديث الحسنية ٢٠١٣.
- ماجستير الدراسات الإسلامية من مؤسسة دار الحديث الحسنية ٢٠١٥.
- باحث دكتوراه تخصص فقه النوازل.

الثمن: ٧ دولار
أو ما يعادلها


ISBN 978-614-431-698-6

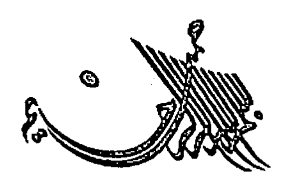



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

info@nama-center.com

المناظرة الفقهية

من منطق الجدل إلى منطق الحوار



دراسات شرعية (٢٦)

المناظرة الفقهية

من منطق الجدل إلى منطق الحوار

خالد ترغي



المناظرة الفقهية
(من منطق الجدل إلى منطق الحوار)
خالد ترغي / كاتب من المغرب

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧م

مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama Center for Research and Studies

بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
ترغي/ خالد
المناظرة الفقهية (من منطق الجدل إلى منطق الحوار)، خالد ترغي
٢٠٨ص، (دراسات شرعية؛ ٢٦)
ببليوغرافيا (١٩٧– ٢٠٨)
٢١,٥×١٤,٥ سم
١. الفقه الإسلامي. ٢. المناظرة الفقهية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-698-6

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

تقديم الدكتور إبراهيم مشروح

يوشك النّاظر في هذا الكتاب إما أن يعده من قبيل ما صار يستأنف التعاطي الجدلي في نطاق فقه الخلافيات ووفق منطقه، وهذا من شأنه أن يلحق هذا العمل بالتصانيف من قبيل تلك التي يهتم فيها بعض النُّظّار بتقريب آليات الجدل والمناظرة من حذّاق الفقهاء الذين تنبري هممهم لتمحيص الدعاوىٰ الفقهية؛ وإما أن يجد فيه القارئ اللبيب نفحة تجديدية تروم فتح الجدل الفقهي علىٰ ما جدّ في حقول البحث في منطق الجدل والحوار لتلقيح المناظرة التقليدية بالنظريات الحجاجية والحوارية الجديدة؛ وهذا هو ما يرومه الباحث.

ولن نبالغ إن ادّعينا أنَّ البحث لا يخلو من جرأة كشفت عن حاجة، باتت ماسّة، إلىٰ مراجعة نقدية للمنهجية المعتمدة في إنشاء المعارف الفقهية وحفظها خصوصًا في الواقع المعاصر؛ حيث تعدّدت الخطابات وتنوعت المقاربات، واختلفت المنظورات،

وتباينت الخلفيات؛ الشيء الذي صار يقتضي الخروج من التقوقع الجدلي التقليدي إلىٰ الحوار القائم علىٰ إنشاء وبناء الدليل وفق مبدأ التعاون[1]؛ ولهذا لم يقصِّر الباحث في التوجه علىٰ معاقِد الجدل التقليدي وقواعده التي اعتبرها مشبعة حتىٰ كادت أن تصير نموذجًا منقولًا أو طرائق مسكوكة.

ولا غرو أنَّ الباحث الشاب خالد ترغي لا يقنع بمجرد سوْق دعواه دون أن يجتهد في تحصيل أسباب فتح المناظرة الفقهية علىٰ ما تزوّد به من عُدّة حجاجية منطقية؛ فهو يحرص كلّ الحرص علىٰ تنقيح هذه العدّة الجدلية الفقهية وعرضها علىٰ محكِّ المقاربات المُتطورة والمتجددة في مجالي الحوارية ومنطق الحجاج.

وفي الكتاب، نظفر بالتفاتة نبيهة إلىٰ أعطاب الجدل في الخلافيات وأخْلاله في المناظرات وقف عليها الباحث بنوع من الجرأة عزّ أن نجد لها نظيرًا في الكتابات الحالية حول الجدل الفقهي؛ ففضلًا عن كون الكاتب لا يأتي بقوله عاريًا من الشواهد، نجده يبرز أنَّ العدّة الجدلية لدىٰ الفقهاء كانت لا تتقوّم إلا بمدىٰ نجاعتها في إبطال رأي الخصم أو قطع دابر اعتراضه، والحال أنَّ المسائل الخلافية يجب أن تتجاوز منطق التغالب لتنصاع لمبدأ

(١) ليس يعزب علىٰ المتعقب للحركية الفقهية المعاصرة خصوصًا في ما يخص الاجتهاد والفتوىٰ أنَّ خطابات من قبيل الخطاب الإعلامي والخطاب الصادر عن ذوي الخبرة والاختصاص، وعن أطراف وأطياف اجتماعية أخرىٰ بات يدعو إلىٰ الحوار وليس إلىٰ المجادلة بالأعراف التقليدية.

التعاون طلبًا لتحقيق إبداعية في طرائق بناء الدليل ومسالك إنشاء المعارف، بل وسعيًا إلىٰ الحدّ من التخندق المذهبي متىٰ طُلبت شرائط رفع الحيدة عن الحوار.

لا ينفك الحوار عن أخلاقياته الضمنية في مقابل الجدل الفقهي الذي قد تتغلب فيه الآفات السلبية علىٰ الآداب الإيجابية؛ إذ كثيرًا ما تتعارض الآليات الجدلية التّغالُبية مع التهذيبات الأخلاقية؛ وقد وقف الباحث علىٰ حال الجدل في الخلافيات وأحصىٰ ما شابه من أعطاب التكلف والتعصب والجمود المخلة بشرائط التعاون المفضي إلىٰ التصاوب، ومن الشواهد القوية ما نقله عن محمد أبو زهرة:

انثال الناس علىٰ المناقشات الفقهية (...) وما كان الدافع معرفة علل الأحكام، أو استنباط قواعد الشرع؛ بل إرضاء نهمة التعصب، وشهوة الحُكّام. وكان حجّة الإسلام الإمام الغزالي من أحدِّ الناس في الجدل والمناظرة وأقواهم في الأخذ بناصية خصمه، ولكنه تاب إلىٰ الله ولم يَعُدّ هذا النقاش من التعاون علىٰ طلب الحق[1].

لقد انتبه خالد ترغي إلىٰ خصوصية التفاعل بين آليات الجدل ومضامين القضايا الشرعية، فألفاها لا تأنس بمنطق الجدل وآلياته المرسومة في الطوبيقا الأرسطية لما للفقهيات من خصوصية ذاتية

---

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، الطبعة الأولىٰ، (ص٢٩٨).

تطبع مظانها، وفرادة منهجية تسم أصوليتها؛ وكان استشعاره لانسداد الجدل الفقهي وعدم كفايته، مدعاة له للاجتهاد بقصد وضع معالم لتوسيع منطق المناظرة الفقهي بفتحه علىٰ منطق الحوار.

لا محالة أنَّ القارئ، المختص وغير المختص، سيجد في هذا العمل الموفّق متعة يزينها أسلوب بديع في العرض، وعمق رفيع في التحليل، وسبر دقيق في النقد والتقويم، ومردُّ ذلك إلىٰ ما يتحلىٰ به خالد ترغي في التعاطي مع التراث الفقهي وقضاياه استشكالًا واستدلالًا من أصالة في الفكر وحصافة في النظر.

أ. د. إبراهيم مشروح

الرباط في: ١٦ يونيو ٢٠١٦

مقدمة

الحمد لله الكريم المنان، والصلاة والسلام علىٰ النبي العدنان، وعلىٰ آله وصحابته وأتباعه عُمد الإسلام والإيمان.

وبعدُ، فالفقه الإسلامي مجال فكر اجتهادي نشأ بالنصوص الشرعية، وتطور مع الوقائع العملية، وتأصل عند المذاهب المعتمدة. وقد طبعته منذ النشأة سنة الاختلاف والتفاوت في النظر الاجتهادي بين الفقهاء، سواء فقهاء المذهب الواحد أم فقهاء المذاهب المختلفة؛ فكان أن تقابلوا في وجهات نظرهم، مقابلات لم تَعدَم في نتائجها من تحسين النظر وتجويد الفهم وتحرير الاجتهاد. لكن هذه المكالمات بين الفقهاء تأثرت بظروف وملابسات حالت دون الاستفادة المثلىٰ من التناظر الفقهي، وأسرت الجدل الفقهي في نطاق إثبات المذهب المؤالف وإبطال الرأي المخالف.

وموضوع البحث الذي أقدمه هنا هو في أساسه استشعار لهذه المحدودية في نتائج التناظر الفقهي، بسبب المنطق الذي حكم تلك المناقشات والحوارات بين فقهاء الإسلام، الذي ظل متَّبعًا في مجمله لمنطق الجدل؛ حيث يُتغيا به إلزام السائل أو إفحام

المجيب. وهي طريقة نزعم -وهنا تبدأ دعوىٰ البحث- أنَّ مصدرها آتٍ من منطق الجدل الأرسطي، الذي وُضع سبيلًا وارتياضًا للوصول إلىٰ طريق البرهان مفتاحًا للمعرفة اليقينية؛ بيد أنَّه منطق لا يظهر أنَّه مسعف في المعرفة الشرعية، لا لأننا نرفض الآلية الخارجية بإطلاق كلا؛ ولكن للخصائص الذاتية التي تتسم بها المادة الفقهية والمنهجية الأصولية.

بناء علىٰ هذا المنطلق؛ سنسعىٰ إلىٰ البحث عن منطق «بديل» يجعل التناظر الفقهي أكثر فائدة وأقرب إلىٰ متطلبات العصر وإلىٰ أفهام صنوف المتلقين، حتىٰ نؤسس لمكانة ثابتة متميزة لفقهنا الإسلامي في واقع عصري معقد، لا يكاد يُذكر فيه الفقه إلا بما يُحسب عليه.

والسؤال الذي ستدور عليه مباحث هذا الموضوع: هل صحيح أنَّ جدل الفقهاء لم تتحقق منه الفوائد المرجوة، وإذا كان ذلك كذلك فما هي أسباب هذه المحدودية؟ ثم ما هي السبل الكفيلة بتحسين التناظر الفقهي واستثماره في بناء خطاب فقهي إسلامي يتسم بالمشروعية مع المعقولية مع المقبولية؟

الجواب عن هذه الإشكالية سيكون باقتراح منطق للحوار الفقهي يبتعد عن مشاكل منطق الجدل وما فرضه من قيود علىٰ التناظر الفقهي، ويقدم ملامح جديدة تعالج الانسداد المستشعَر في المناظرة الفقهية؛ دون أن نتهم العقل أو التراث الفقهيين بصفات نقص ذاتية، تحتاج منه إلىٰ انسلاخ من مكوناته الأصلية وتقمص

استعارات أجنبية ربما لا تزيد السّداد إلا إغلاقًا والثُّلمةَ انفتاحًا.

ولتوضيح الإشكالية أشير إلىٰ أنَّ البحث له ثلاثة متعلّقات:

- **مادة المناظرة الفقهية**: باعتبار أدلة المسائل التي تجري فيها ومراتبها.

- **طريقة المناظرة الفقهية**: باعتبار منطق التناظر والجدل فيها.

- **نتيجة المناظرة الفقهية**: باعتبار آثارها في تحقق المسائل العلمية والعملية.

وبالجملة فدعوىٰ البحث: استشعارُ انسداد في منطق الجدل الفقهي، وغايته: الانفتاح علىٰ منطق الحوار الفقهي، ومسلكه: إبراز حيثيات التعليل الفقهي. وقضية التعليل الفقهي لها أهمية بالغة في فهم المنطق الفقهي، باعتبار التناظر مجالًا مناسبًا للإدلاء بكافة أدلة المسألة، وإيضاح أوجه الاستدلالات الراجحة، والرد علىٰ الاعتراضات المحتملة. أريد أن أقول: إنَّ دراستنا للتناظر الفقهي لن تنحصر في طريقته أجدلية هي أم حوارية فحسب؛ ولكن ستتسع لتنظر في تعليل الأحكام الفقهية، وتتفقد نتائج هذا التناظر علىٰ مستوىٰ المتناظرين والمتلقين.

أما خطة الجواب فإنها تفصلت في فصلين؛ أولهما: عن **المناظرة الفقهية بمنطق الجدل**: بحثنا خلاله عن بعض مفاهيم الجدل الأرسطي، وما أضافه الفلاسفة المسلمون في تداولهم لهذه المفاهيم. ثم انتقلنا إلىٰ الجدل الفقهي لنفهم العلاقة بينه وبين الجدل الأرسطي؛ فحاولنا فهم منطلقاته بتطرقنا لعلم الخلافيات

وما تأسس عليه من أصول جعلت التناظر الفقهي ينطلق من الجزئيات ويسير نحو الكليات، ووقفنا في الأخير علىٰ مآخذ اعتبرناها منشأ الانسداد في أفق المناظرة الفقهية. بعد ذلك عرضنا نماذج جدلية من فقه الزواج لنرىٰ من خلالها مدىٰ صحة وواقعية المآخذ المستشعرة.

وقد كان الفصل الأول كله توطئة للفصل الثاني عن **المناظرة الفقهية بمنطق الحوار**: الذي ابتدأ بمباحث عن نظرية الحجاج والحوار في المنطقيات المعاصرة؛ حاولنا من خلالها الدخول إلىٰ منطقيات الخطاب الفقهي، ثم الكشف في مطلب محوري عن **ملامح منطق الحوار الفقهي**، وتتميمًا للفائدة تطرقنا إلىٰ الوضع الحجاجي للمدرسة الفقهية المالكية من خلال بعض أصولها التداولية والتحاورية التي اعتبرناها مجالًا لإعمال الملامح المقترحة للمنطق الحواري. ثم لم أُفوِّت حاجة التنظير إلىٰ التطبيق فجئت بنماذج لكيفية إجراء التناظر الفقهي علىٰ المنطق الحواري، من أحكام الزواج أيضًا.

بعد فهم إشكالية الموضوع وطريقة البحث فيه، يحسن بنا في هذا التقديم الإشارة إلىٰ الدراسات السالفة لهذه الإشكالية وما أنتجته في الموضوع. إجمالًا، لم أقف علىٰ دراسة للمسألة نفسها سوىٰ أطروحة بعنوان: **القول الأصولي المالكي ومناهج الحجاج** للدكتور إدريس غازي بن محمد، حاول فيها المزج بين النظر الأصولي والنظر المنطقي في الاستدلال الفقهي، ولم يتعرض فيها

لمجال التناظر. ثم مؤلَّف نفيس علىٰ وجازته للدكتور طه عبد الرحمن بعنوان: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، وهو كما دل عليه عنوانه وإن أصَّل لفكرة التحاور وملاءمتها للتناظر في المجال الإسلامي؛ فقد فحص ذلك في المناظرة الكلامية. والأقرب فيما اطلعت عليه إلىٰ موضوع هذا البحث فصول من كتاب **منطق الكلام** للدكتور حمو النقاري، وفصول من كتاب **اللسان والميزان** للدكتور طه عبد الرحمن.

وبالرغم من قلة المراجع في الموضوع بعينه، مما اضطرني إلىٰ المراوحة بين كتب التراث الفقهي الأصولي وكتب المنطق الحواري والحجاج؛ فقد حاولت اقتحام الموضوع مع تهيبي منه لمعرفتي بخطورته وقصور مؤهلاتي عنه؛ إلا أني أنبّه علىٰ أنَّ ملامح المنطق الحواري التي كانت غاية البحث ليست بدعًا في التراث الإسلامي، بل لعلها موجودة كامنة في الممارسة الفقهية، ليس لنا إلا أن نكشف عنها وننظر إليها بمنظار منطقي حجاجي معاصر لنحاول تأصيلها وتجديدها. ويبقىٰ هذا البحث برمته باكورة في مجال جديد، لم أجد فيه مؤلفًا مستقلًا أعتمده أساسًا في بناء مباحث الموضوع؛ لهذا فإنني أضعه اقتراحًا يستحث التقويم والتسديد من لدن الأساتذة والباحثين المهتمين.

والشكر موصول لأستاذي الكريم المشرف علىٰ هذا البحث الدكتور إبراهيم مشروح، أستاذ المنطق بمؤسسة دار الحديث

الحسنية، علىٰ ما أولاه من عناية واقتراحات وتوجيهات يسرت لي العمل علىٰ إعداد هذا البحث الذي نلت به شهادة التأهيل في المؤسسة. والحمد لله أولًا وآخرًا[1].

(١) كما أتوجه بالشكر الخالص لأستاذتي الدكتورة فريدة زمرد، أستاذة علوم القرآن بالمؤسسة، التي كانت سببًا في نشر هذا البحث، فجزاها الله خيرًا.

الفصل الأول

المناظرة الفقهية بمنطق الجدل

المبحث الأول

منطق الجدل

نقصد في هذا المبحث إلىٰ أن نتَعرَّف أولًا علىٰ ملامح منطق الجدل اليوناني؛ لنفهم العلاقة بينه وبين منطق الجدل الفقهي، ولما كان الجدل اليوناني قد أصَّله وشهَّره المعلم الأول أرسطوطاليس (٣٢٢ ق م)، ثم بعد أن نقله إلىٰ المجال الإسلامي المترجمون الأُول تولَّىٰ تأصيل هذا المنقول المعلمُ الثاني أبو نصر الفارابي (٣٣٩هـ)؛ فإننا سنعتمد في تعرُّفنا إلىٰ منطق الجدل علىٰ كلام أبي نصر الفارابي -بالأساس- في مطلب أول، لنردفه بمطلب ثانٍ عن جدل فلاسفة الإسلام.

المطلب الأول

الجدل الأرسطي

لا يهمنا -الآن- أن نقف من المنطق اليوناني الجدلي موقف تصديق أو تكذيب حتىٰ نتصور بالضبط ما نحن بصدد البحث عنه في هذا المقام؛ وذلك الجدلُ علمًا وصناعةً وآلةً لفهم منطق جنس الاستدلال. هذا، ويحسن بنا في أول أمرنا أن نُعرِّف -باقتضاب- الاشتقاقَ اللغوي لمادة (جدل).

ففي المقاييس: هو أصل واحد، من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتدادُ الخصومة ومراجعة الكلام .. ورجل مجدول إذا كان قضيف الخِلقة من غير هزال .. ومن الباب الجَدالةُ وهي الأرض؛ ولذلك يقال: طعنه فجدَّله، أي رماه بالأرض[1].

وفي اللسان: جدَلت الحبل أجدِله جدلًا، إذا شددتَ فتله وفتلته فتلًا محكمًا، ومنه قيل لزمام الناقة الجديل[2].

---

(١) ابن فارس، (١/ ٤٣٣).

(٢) ابن منظور، (٢/ ٢١١).

وفي المصباح: جدِل الرجل فهو جدِلٌ إذا اشتدت خصومته، وجادل مجادلة إذا خاصم بما يشغل عن ظهور الحق ووضوح الصواب، هذا أصله[1].

علىٰ هذا الأساس اللغوي يأتي التعريف الاصطلاحي للجدل في المنطق، وذلك مثلًا ما عند السيد الجرجاني (٨١٦هـ): الجَدَل هو القياس المؤلَّف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان/ دفعُ المرء خصمَه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة[2]. (التعريف الأول للمعلوم والثاني للمفعول).

وقال في موضع آخر: المجادلة: المنازعة لا لإظهار الصواب بل لإلزام الخصم (المناظرة: لإظهار الصواب)[3] = تعريف بحسب الغاية.

وللوقوف أكثر علىٰ ميدان الجدل وقضاياه فمن أولىٰ ما نعتد به -علىٰ التفريق بين مادة الجدل وصناعته- ما عند المعلم الثاني أبي نصر الفارابي في كتاب الجدل، جاء في تعريف ميدانه: «صناعة الجدل هي الصناعة التي بها يحصل للإنسان القوة علىٰ أن

---

(١) الفيومي، (ص١٠٦). هذا التعريف الأخير للجدل بأنَّه الخصومة المذمومة هو من قبيل الاستعمال؛ فهو تعريف معجمي لا لغوي.

(٢) التعريفات، (ص٧١).

(٣) شرح الرشيدية علىٰ الرسالة الشريفية في آداب البحث والمناظرة، (ص١٦).

يعمل من مقدمات مشهورة قياسًا في إبطال وضع موضوعه كلي، يتسلمه بالسؤال عن مجيب يتضمن حفظه، أي جزء من جزئي النقيض اتفق، وعلىٰ حفظ كل وضع موضوعه كلي يعرضه لسائل يتضمن إبطاله، أي جزء من جزئي النقيض اتفق ذلك»[1]، وأما عن قضايا الجدل فيشرحها كالآتي: «والمقدمات الجدلية هي الكلية المشهورة .. وتُقبل هذه المقدمات والآراء وتُستعلم من غير أن تُمتحن وتسبر ويعلم هل هي مطابقة للأمور الموجودة أو غير مطابقة لها، بل تُقبل علىٰ أنها آراء فقط من غير أن يُعلم منها شيء أكثر من أنَّ جميع الناس يرون فيها أنها كذا أو ليست كذا .. ويزداد سكون أنفسنا إليها، وتصديقنا لها، وقبولنا إياها علىٰ قدر زيادة عدد المخبرين عن أنفسهم بما شاهدوه من الأمور واعتقدوه من الآراء»[2].

يبدو من هذا أنَّ منطق الجدل نوع من الأدلة وطريقة في إدراة الكلام ومقابلة الأفكار، وضعها فلاسفة اليونان وشهَّرها منهم المعلم الأول أرسطوطاليس، ثم تواطأ الفلاسفة والمناطقة علىٰ

---

(١) المنطق عند الفارابي، كتاب الجدل، (ص١٣).

(٢) نفسه، (ص١٧). يُذكر أنَّ كتاب الجدل هو أحد الكتب الثلاثة الكبرىٰ في منطق أرسطو، بالنظر إلىٰ نوع المقدمات الثلاث المكونة لمادة الأقيسة: اليقينيات = البرهان، الظنيات = الجدل، الأغاليط = السفسطة.

وبناء علىٰ تفرقة أرسطو بين أنواع القضايا؛ تتحدد مقدمات القياس (قول مؤلف من أقوال إذا سُلم بها لزم عنها بذاتها قول آخر). انظر: الجدل بين أرسطو وكانط، فتحي عبد الله، (ص٣٥).

الحديث عن الجدل ومادته وغايته ومنهجه ورتبته . . . ولاشك أنَّتداول مثل هذه المفاهيم سيحدث في خلاله من أثر التمثلات التي تختلف باختلاف الذوات الناظرة فيها والناقلة لها؛ بل تختلف عند الذات الواحدة بتقلب نظرها. من هذا المنطلق في حق التمثل نستخلص تعريفًا نبني عليه تبعات بحثنا، نحاوله كالآتي: **الجدل الأرسطي: مقدماتٌ تُتلقىٰ بالشهرة والتسليم، ويصاغ منها حجج عقلية ظنية نشكك بها في صحة المطالب النظرية، من خلال تقنيات حوارية تسعف المتمرس عليها في اكتساب ملكة المحاججة، وتوطئة ذهنه لطريق البرهان الفلسفي.**

من خلال تصورنا هذا عن منطق الجدل سنختار مصطلحات نعتبرها مؤشرات دلالية، هي التي ينبغي استصحابها خلال هذا البحث؛ فنقف معها وقفات تعريف مقتضبة تساعدنا علىٰ فهم معانيها:

- **القياس الجدلي**: هو إحدىٰ المراتب الخمس للقياس المنطقي الذي يرجع إلىٰ المعنىٰ العام للقياس: الربط بين شيئين لجامع مشترك بينهما، وهذا المعنىٰ هو أساس الاستدلال النظري؛ لذلك فأنواعه كثيرة جدًا، ومباحثه متشعبة بحسب مجال استعماله، إلا أنَّه في المنطق أحدُ الأنواع الثلاثة لجنس الاستدلال: القياس والاستقراء والتمثيل. ومراتبه في قوة إفادته خمس بحسب قوة مقدماته: البرهان ثم الجدل ثم الخطابة ثم الشعر ثم السفسطة. ومن القياس الصحيحُ أو الفاسد (بحسب الصورة)، والصادق

أو الكاذب (بحسب المادة)[١].

- الشهرة: هي معيار المقدمات التي تبنىٰ عليها الأقيسة الجدلية، فبحسب نوع المقدمات تكون درجة القياس ضمن السلم التراتبي الخماسي المذكور آنفًا؛ ولكل نوع من أنواع الأقيسة مقدماته التي تلائم درجة حجية نتائجه. ولأنَّ الشهرة لا تصل إلىٰ حد اليقين، بل أقصىٰ ما تحققه هو الظن الراجح؛ كانت الأقيسة الجدلية في مرتبة دون البرهان، أو لنقل: في مرتبة طريق إلىٰ البرهان. يشير إلىٰ هذه المناسبة بين الدليل ومدلوله في الإفادة قولُ الفارابي: «والمشهورات والمقبولات جميعًا إنما يقع التصديق بها، في الجملة، عن الشهادة، غير أنَّ المشهور هو ما شهد به الجميع أو الأكثر أو من يجري مجراهم، والمقبول هو ما شهد به واحد أو جماعة مقبولون عند واحد أو جماعة فقط، وليس واحد من هذين يوقع اليقين»[٢]، كما أنَّه كلما زادت شهرة المقدمات قوي الظن بنتائج الأقيسة المبنية عليها[٣].

---

(١) ليس من المسلم رجوع كل استدلال إلىٰ الأنواع الثلاثة: القياس والاستقراء والتمثيل؛ لأنها كلها في جوهرها استدلال قائم علىٰ علاقة اللزوم بين الدليل والمدلول، بمعنىٰ أنَّ جنس الدليل هو علاقة اللزوم المعقولة بين المقدمات والنتائج، كيفما كانت صورها وأنساقها النظرية. وهذه قضية مستقلة ليس هذا موضع بسطها.

(٢) كتاب البرهان، (ص٢١).

(٣) لابن تيمية رأي آخر في تعريف مقدمات الجدل، يقول: «مواد الجدلي هي المسلمات التي يسلمها المجادل سواء كانت مشهورة أو لم تكن، وسواء كانت حقًا أو باطلًا. ومواد الخطابي هي المشهورات ونحوها التي يخاطب بها الجمهور». الرد علىٰ المنطقيين، (ص٣٦٣).

- **الأوضاع الجدلية**: كلمة (الوضع) مشتركة بين معانٍ عدة منها: «التحديد، واقتضابُ الشيء بلا برهان وحجة يستعمل مقدمة، والاصطلاحُ علىٰ الشيء من غير أن يكون ذلك بالطبع أصلًا .. وكل ما فُرض ليطلب قياسه فإنَّه يسمىٰ أيضًا وضعًا، والمطلوبات الجدلية كلها تسمىٰ أيضًا وضعًا، وهو أخص من المطلوبات علىٰ الإطلاق»[1]، وإذا كانت مادة القياس الجدلي الأرسطي من الشهرة، فأوضاعه أي مطالبه تكون عكس ذلك، أي إنها ليست من المشهورات أو المقبولات حتىٰ تكون قابلة للتشكيك الجدلي.

يقول أستاذنا الدكتور فؤاد بن أحمد مجملًا دوائر المطالب الجدلية: «يمكن أن نقول: إنَّ ثمة ثلاث دوائر محددة ومحصورة ينبغي أن يأخذها الجدلي بعين الاعتبار عند بنائه لمطلوبه: دائرة ما لا ينبغي أن يوضع مطلوبًا في العلوم بأنواعها الثلاثة، أعني سائر العلوم النظرية والأخلاق وباقي العلوم العملية والمنطق؛ ودائرة ما ينبغي أن يطلب ويسأل عنه؛ ودائرة ثالثة لا حكم لها ومتروكة لاجتهادات العلماء»[2]. معيار هذا التصنيف هو ما كان نافعًا أو ضارًا للعلوم في السؤال. وشيء آخر هنا: وهو أن نفرق بين «الأوضاع» التي هي مطالب جدلية، وبين «المواضع الجدلية».

- **المواضع الجدلية**: هي فكرة أرسطية مرجعها المواضع

---

(١) الفارابي، كتاب الجدل، (ص٧٤).

(٢) طريقة الجدل الفلسفي عند ابن رشد، مجلة Mélanges de l'université Saint-Joseph، (ع/٦٣)، (ص٢٦٧).

الذهنية التي يلجأ إليها الناظر لاستنباط أنواع الأقيسة. أي إنها بمثابة قوانين عقلية تشكل الهيكل الناظم للأقيسة، أو بعبارة المناطقة: أسطقساتُ القياس. فهي إذن ثلاث مراتب بعضها أعم من بعض: مواضع ← أنواع ← أقيسة. فكان ظاهرًا أنَّ الأولىٰ في الجدل معرفةُ المواضع أولًا ثم أنواعها التي ستستنبط منها الأقيسة المشخصة؛ يشرح ذلك الدكتور النقاري في قوله: «وبهذا التعميم يمتلك المشهور الأعم الذي لا يختص بنوع معين من المطالب ولكن يصلح لكل أنواع المطالب. إنَّ هذا المشهور الأعم هو ما يلقب باسم الموضع الذي تستمد منه الأنواع وبالتالي الأقيسة؛ إذ الأنواع مقدمات الأقيسة. والمواضع بخلاف الأنواع، يمكن أن يضبط عددها، ويكاد أن يحاط بها كلها أو جلها، وإن شذ منها شيء فشيء يسير. وهي أصناف: منها ما يعم اليقينية والمشهورات، فهذه تصلح للجدل والفلسفة جميعًا، ومنها ما هي مشهورة تعم المشهورات فقط، وهذه خاصة بالجدل. ومنها ما هي سوفسطائي فقط، ومنها ما يعم السوفسطائية والجدل. وبالدرس الجدلي يتم الوقوف علىٰ هذه المواضع»[1].

من خلال هذه المفاهيم المقتضبة عن ملامح ميدان الجدل وقضاياه، نكون دخلنا -أو نكاد- إلىٰ منطق الجدل؛ إلا أنَّه لابدَّ لنا أن نتطرق إلىٰ شيء من منهج الجدل، ولو بالوقوف علىٰ خاصية

(١) منطق الكلام، (ص٢٧٣، ٢٧٤).

صناعته، أعني هدم الأوضاع الجدلية. قلت الهدم ولم أقل الحفظ؛ باعتبار انبناء الجدل أساسًا علىٰ إبطال الأوضاع بالتشكيك فيها؛ وفي ذلك يقول الفارابي: «فإبطال السائل علىٰ المجيب ما تضمن حفظه هو غرض السائل، وذلك هو غلبته للمجيب، وحفظ المجيب ما تضمن السائل إبطاله هو غرض المجيب، وذلك هو غلبته للسائل. وأرسطوطاليس يرىٰ أنَّ شأن الجدلي أولًا إبطال الأقاويل علىٰ أنَّ الإبطال إنما هو بإنتاج مقابل ما يلتمس إبطاله، ولكن شأنه علىٰ القصد الأول هو الإبطال، وأما الإثبات فهو من شأنه علىٰ القصد الثاني»[1].

وإجمالًا، يمكن أن نُفصِّل وظيفتي السائل والمجيب (الهدم والحفظ) حين الجدل إلىٰ ست وظائف: فللسائل السؤال والقياس والنقض، وللمجيب الادعاء والحجة والمقاومة. وثمة هنا مسألة خلافية بالنسبة إلىٰ طريقة الهدم: أيتجه السائل إلىٰ الدعوىٰ رأسًا، أم يتسلم دليلها من المجيب أولًا ثم يؤلف منه قياسه لهدم الدليل، فينهدم به المدلول؟ وأصل هذه المسألة: هل يبطل المدلول ببطلان دليله أم لا يلزم ذلك إلا إذا تلازم الدليل والمدلول؟ أما إذا أمكن أن يكون للمدلول دليل آخر غير الذي استدل به المجيب، فحينئذ

(١) كتاب الجدل، (ص١٤). وبهذا أيضًا ميزوا بين الجدل والمناظرة، أعني الصناعتين، فجعلوا الجدل بغاية الإبطال أولًا، والمناظرة بغاية الإثبات أساسًا. فمن المعنىٰ الأول التعاند، ومن المعنىٰ الثاني التصاوب.

لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول، على الأقل من حيث صورة الاستدلال[1].

يشرح هذا الخلاف أبو نصر في قوله: «.. إذ كان قد يمكن أن تكون الحجة غير صحيحة والنتيجة صحيحة .. فإنَّه إذا تبيَّن في النتيجة أنها كاذبة لزم ضرورة أن يكون في البرهان كذب. وأما إذا ابتدأ بإبطال البرهان لم يتبين من بطلانه أنَّ النتيجة كاذبة .. وقوم ممن تقدم كانوا يرون للسائل على طرق الجدل بعد تسلمه الوضع أن يطالب المجيب بالحجة التي تثبت الوضع. فإذا تسلمها خلى السائلُ عن الوضع وأقبل على الحجة وتشاغل بإبطالها .. فكانوا يستعملون كثيرًا من الخطبية على أنها جدلية. وذلك أنَّ من المقنع أنَّ حجة الوضع إذا بطلت بطل الوضع من قبل أنَّ صحة الوضع بصحة الحجة»[2].

يستفاد من خاتمة كلامه أنَّ الأولى بطريقة الجدل والأصح هو الاتجاه إلى الوضع أو الدعوى التي يعرضها المجيب ويتضمن حفظها؛ لأنَّ بطلانها يلزم عنه ضرورة بطلان دليلها كيفما كان. وأما الاتجاه إلى دليل الدعوى فهو إلى الطرق الخطبية أقرب منه إلى الطرق الجدلية؛ لأنَّه مبني على قِياس إقناعي (خطابي): ما دام

(١) عُدت الطريقة الأولى، أي الاتجاه إلى بطلان الدليل ومقدماته لإبطال المدلول، طريقةً خطابية مغلطة. إلا أنها موجودة بكثرة في تضاعيف التناظر. منطق الكلام، (ص٢١٩).

(٢) كتاب الجدل، (ص٥٣، ٥٤).

صحة هذا الدليل تنتج هذا المدلول، ففساد الدليل سينتج فساد المدلول. ولذلك انتصر لهذا الرأي الثاني مؤيدو الاتجاه الطبيعي للمنطق، اعتبارًا منهم بحال المستدَّل له الذي يفهم من كلام المخاطِب تعلق الدليل بالمدلول.

قبل الانتقال إلىٰ المطلب الموالي من مبحثنا في منطق الجدل، بقي علينا التعرض لأمر سنعتبره الخيط الرابط بين مطلبي المبحث، وذلك: ما الغاية من الجدل الأرسطي؟ قد ذكرت إشارات عنه فيما سبق لكن الأولىٰ بنا من حيث شرف الغايات وأهميتها وأولويتها في إنشاء الأفعال، أن نعرض لها من كلام المعلم الثاني الذي يُعتبر كتابه في الجدل المتن الأول لهذه الصناعة برمتها. يقول عن ذلك: «وحصلت الطرق العلمية فصارت الصناعة العلمية وهي الغاية المقصودة، وصارت الصناعة الجدلية ارتياضًا وتوطئة لها وآلة وخادمة للصناعة العلمية، وبقيت السوفسطائية محاكية للجدلية ومشبهة لها، ومظنونة أنها هي الجدل»[1].

هذه هي المنفعة الرئيسة للجدل الأرسطي: الارتياض للرقي بالذهن إلىٰ العلو = التأهيل لطريق البرهان الفلسفي. وهذه المنفعة نفسها يذكرها شارح كتب أرسطو، أبو الوليد ابن رشد (٥٩٥هـ)، إذ يقول عنه الدكتور بن أحمد: «يظهر أنَّ البرهان هو غاية الارتياض ونهايته، فهو ما كان ليحصل منذ الخطوة الأولىٰ؛ لذلك يبدو أنَّ العقل قبل مباشرته فعل البرهان يحتاج إلىٰ حركة، وإلىٰ

(١) نفسه، (ص٢٧).

تمرين واستعداد وإلىٰ ذهاب وإياب في التعقل، وهذا ما يسميه ابن رشد الارتياض الجدلي. لم يذكر ابن رشد في مختصر الجدل من منافع الصناعة الجدلية سوىٰ منفعة واحدة هي الرياضة أو الارتياض الذي اعتبره أشهر تلك المنافع»[1].

بناء علىٰ هذا؛ فحتىٰ الغلبة التي اعتبرت مفهومًا أساسيًا في طريقة الجدل الفلسفي ليست مقصودة لذاتها؛ بل هي بمثابة محفز نفسي طبيعي يحرك المجادل لممارسة الصناعة والوصول إلىٰ الغاية القصوىٰ. وأيضًا، فما ذُكر من منافع أخرىٰ لصناعة الجدل: كأن يروض الإنسان ويعد ذهنه نحو العلوم اليقينية، ويكسب ذهنه سرعة الوقوع علىٰ الحد الأوسط، فيعوده ألا يقنع ببادئ الرأي وما يوجبه الخاطر الأول والسانح السابق . . .[2] فهي دون هذه المنفعة الأساسية.

وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها)[3]، وهنا نضع وضعًا جدليًا: إذا كانت هذه هي الملامح العامة لمنطق الجدل اليوناني، فهل يكون لتداولها في المجال الإسلامي - العربي، خاصة عند ناقليها من فلاسفة الإسلام، أثر في تطويرها وتنقيحها وتقريبها للمتلقي المسلم، سيما من حيث التقصيد لغايتها؟ الجواب عن هذا السؤال هو موضوع المطلب الموالي.

---

(١) طريقة الجدل الفلسفي عند ابن رشد، (ص٢٩٦).

(٢) انظر: الفارابي، كتاب الجدل، (ص٣٠).

(٣) نفسه، (ص٢٧).

المطلب الثاني

جدل فلاسفة الإسلام

معلوم اعتناء فلاسفة الإسلام بنقل المنطق اليوناني، ومعلوم أيضًا أثر الناقلين -بحسب اختلاف أصناف النقل ومناهجه- في المنقول؛ والقضية كما وصفها الدكتور طه: «لا تدل علىٰ الإقبال العفوي علىٰ المنقول المنطقي، ولا علىٰ الاعتناق الطوعي لمبادئه ومسائله بقدر ما تدل علىٰ الشعور بالحاجة إلىٰ مواصلة تقريبية علىٰ مدىٰ القرون، حتىٰ يستوفي مقتضيات هذا المجال التداولي»[1]، وهذا هو موضع وضعنا السالف: أين يكمن هذا الأثر في التداول وكيف نستدل عليه؟ للجواب عن هذا السؤال سنقف أولًا مع فيلسوفين إسلاميين لا غبار علىٰ إحكامهما الصناعة: الأول الفارابي والثاني ابن رشد.

أما الفارابي فقد جاء بتقصيد للجدل الأرسطي ابتعد به عن الغاية التي سبق أن ذكرناها، وجعل الجدل «المحمود» هو الفحص؛ يشرحه بقوله: «فلأجل كلا الأمرين [المنافسة والمغالبة]

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، (ص٣١٥).

يحتاج كل واحد منهم إلىٰ أن يشارك سائر الناظرين ويتلاقوا علىٰ الفحص، إما حمية ومنافسة ومحاماة وعصبية، وإما **لطلب الفائدة ولتخليص الصدق عن الكذب**، وليكمل في كل واحد منهم العلم وليزول النقص الذي شعر به في اعتقاداته، فيتفاحصون حينئذ ويبلغ كل واحد منهم أقصىٰ طاقته بينه وبين نفسه في تعقب ما قد استنبطه»[1].

ومهما كان في كلامه من تخيير في التقصُّد بالجدل فإنَّ سياق الكلام في مجموعه يدل علىٰ إعلائه من شأن جدل الفحص، الذي يعتمد أساسًا **علىٰ القيمة الكامنة في مبدأ التعاون بين الفاحصين من أجل تمحيص الحقائق**. يوضح لنا هذا الملمح الدكتور النقاري في قوله: «إنَّ المقام الحواري العلمي هو أحد مقامات الحوار المتميزة؛ فهو مباين لمقام الحوار الجدلي ولمقام الحوار الخطابي البلاغي الإقناعي ولمقام الحوار المغالط والملبس. وبتميز المقام الحواري العلمي عن المقامات الحوارية الثلاثة الأخرىٰ كان لابدَّ من تمييزه وتخصيصه باسم أومصطلح يميزه؛ ولقد كان هذا المصطلح هو «تخاطب المشتركين في الاستنباط» في **كتاب البرهان** ومصطلح «الفحص» في **كتاب الجدل**»[2].

---

(١) كتاب الجدل، (ص٢٥). هذا، وباب الفحص أوسع من دائرة الجدل؛ إذ يشمل تطلب الأقيسة البرهانية كذلك، وإنَّما عُد من طريقة الجدل حين يكون تطلب القياس منطلقًا من مواضع الشهرة، لا من مواضع اليقين.

(٢) المنطق في الثقافة الإسلامية، (ص٢٢).

وأحسب أنَّ في كلام الفارابي السابق، ونظائرُه منثورة في كل كتاب الجدل، دليلًا علىٰ الملمح الأول للأثر التداولي لفلاسفة الإسلام في الجدل الأرسطي؛ فالجدل عندهم في حقيقته: **تعاون في صورة تغالب، وفحص في صورة هدم**. وقد أيَّد هذا الملمح أيضًا الدكتور بن أحمد حينما رأىٰ في كلام ابن رشد ما يدل صراحة علىٰ الابتعاد عن الغاية الأولىٰ للجدل الأرسطي؛ يقول عن ذلك: «إنَّ تحديد موقع الغلبة ومنزلتها في المخاطبة الجدلية أمر حاسم في تحديد قيمة المخاطبة الجدلية ككل. بعبارة أخرىٰ: إنَّ تنحية الغلبة عن موقع القصد الأول من صناعة الجدل هو ضرب من التخلص من السجالات السفسطائية غير البناءة، لكنه أيضًا ضرب **من الارتقاء من المشاجرات العامية أو من الجدل الجمهوري إلىٰ الجدل بما هو صناعة وفن**. وإلىٰ هذا المعنىٰ يُلمح ابن رشد منذ بداية **تلخيص كتاب الجدل**»[1].

لتحقيق هذا الفحص تحدث فلاسفة الإسلام عن التكافؤ المعرفي بين المتجادلين، ووضعوا قوانين فيمن يجادَل أو لا يجادَل، وفيما يجادَل وفيما لا يجادَل، حتىٰ يتحقق التعاون المشترك ويحصل المقصود. ومقام الفحص يحتمل فوق المشاركة

(١) طريقة الجدل الفلسفي عند ابن رشد، (ص٢٩٢). ويعيب ابن رشد علىٰ أصحاب الجدل «المذموم» كون كل واحد منهما يلقىٰ صاحبه بكل ما يمكنه به أن يغلبه من أصناف الأقاويل السوفسطائية وغيرها؛ إما لأنَّ خصمه يضطره إلىٰ ذلك وإما لأنَّ طلب الغلبة يحمله علىٰ ذلك، وليس هذه طريقة الجدل. تلخيص كتاب الجدل، (ص٤٤٥).

الثنائية: فيمكن تصوره في دائرة علمية متخصصة، أقرب ما تكون إلىٰ منطق المناظرة سوىٰ أنَّه جدل في مادته وصور استدلالاته وتقنياته الحوارية. بل يمكن تصور جدل الفحص ممتدًا في الزمان، مهيمنًا علىٰ التراث الفكري للأمم، محققًا للتلاقح الثقافي بامتياز، وذلك حينما تغيب الحدود المكانية والزمانية والعَقَدية بين المتجادلين الفاحصين، «فإن لم يتلاقوا في ما يثبتونه من ذلك، أثبتوه في الكتب .. وأن يكون الآتون من بعد يناقضون من قبلهم .. وكلما كان التعاند والتناقض أكثر وتداولوا في زمان بعد زمان، وامتد الزمان بذلك وطال ودأبوا عليه، كان أقرب إلىٰ أن يخلص الصادق من الكاذب في كل مقدمة كلية اختلط كذبها بصدقها .. حتىٰ يؤتىٰ عليها بأسرها»[1].

ولا ينبغي أن نفهم من هذا أنَّ جدل فلاسفة الإسلام ترفُّعٌ به عن مجتمع الناس (الجمهور) كلا، بل قد -تحقيقًا لا توقعًا- تمتد منفعته لتشمل الجماعة، وهذا ما تطرق إليه ابن رشد في مقصد آخر لمنطق الجدل يتعلق بالمنفعة الجمهورية (المدنية) لهذه الصناعة. يحدثنا عنه الدكتور بن أحمد فيقوله: «إذا كانت الأقاويل النافعة في المخاطبة عمومًا أربعة: برهانية وجدلية وخطبية وشعرية، وإذا استبعدنا البرهانية بحكم عدم استعمالها في مخاطبة الجمهور؛ فإنَّه لا يبقىٰ أمامنا سوىٰ الأقاويل الجدلية والخطبية والشعرية. وهذه

---

(١) كتاب الجدل، (ص٢٥).

أيضًا متفاوتة في التصديق وفي درجة قابليتها للمعاندة. وهكذا، **فالأقاويل الجدلية هي أفضل قول يمكن أن يثبت به الأمور النظرية عند الجمهور**؛ لأنَّها أعسر عنادًا من الأقاويل الخطبية والشعرية»[1].

وهنا نكون قد وقفنا علىٰ ملمح ثانٍ للأثر التداولي لفلاسفة الإسلام في صناعة الجدل: وهو **الاتجاه بها إلىٰ نفع الجمهور**. وليس يعني نسبة هذه المنفعة إلىٰ ابن رشد أنَّه أبدعها؛ لأنَّ الفارابي ذكرها من قبل، إلا أنَّ ابن رشد أبرزها وعالج إشكالية توفيقها مع صناعة الجدل؛ إذ يبدو في الظاهر أنَّ مخاطبة الجمهور لا تدخل في نطاق الجدل. وأتصور بهذا الصدد أنَّ الجدل والخطابة وإن افترقا في الغرض الأقصىٰ لكل منهما، إلا أنهما يجتمعان في محاورة المجادِل لمجتمع الناس باستعمال المشهورات الذائعة بينهم لمحاولة إقناعهم بوضع جدلي معين؛ **فكان أن أخذ مادة الجدل لغرض الخطابة**، وهو ربط لا تضاد فيه ولا تناقض إذا نظرنا إلىٰ المخاطبات نظرة تداولية.

يؤيد ذلك الدكتور النقاري عندما يوصي الجدلي بالاعتداد بعلمي الجدل والخطابة، فيقول: «فعلىٰ العالم الحكيم أن يكون متمكنًا من الأحكام المشهورة والمقبولة الرائجة بين جمهور مجتمعه؛ **وذلك ليجعل منها عدته وعتيده لترويج الحكمة والعلم**

(١) نفسه، (ص٢٩٩). علىٰ أنَّ الدكتور سجل منحىٰ آخر في كلام ابن رشد، وهو ميله بهذه المنفعة الجمهورية إلىٰ ميدان الخطابة والشعر.

داخل مجتمعه. ومعلوم أنَّ التمكن من المشهور والمقبول من الأحكام، والاعتداد بها في التصور والتمثل وفي التصحيح والإثبات، أمران يتعلمان في علمي الجدل والخطابة»[1]، واضح من هذا الكلام أنَّ أساس الملمح المشار إليه هو قيمة المشهورات بين الناس وأثرُها في تقريب الخطاب إلىٰ جمهور المتلقين بما يحقق غرض نفع الفيلسوف لعامة الناس.

بهذا الصدد يمكن أن نصف عناية فلاسفة الإسلام بالمشهورات ومنعهم وضعها وضعًا جدليًا للتشكيك، بأنها تعد عندهم بمثابة مدركات جماعية فكرية، تبنتها الجماعة ونشأ عليها الفرد لما كان لا يملك القوة الفكرية التي تحقق له الاستقلال النظري لإدراك الحقائق؛ فهي إذن تُعَزَّز بالتعليم والتثقيف والتربية. وقد ألمح إلىٰ ذلك المعلم الثاني في شرحه لمنشأ الشهرة إذ يقول: «والمشهورات هي التي علىٰ معرفتها وسماعها شيئًا شيئًا وأولًا فأولًا يتربىٰ أولاد جميع الأمم وينشأ صغارهم ويتأدب أحداثهم، من حيث يشعرون ومن حيث لا يشعرون. وبها يكون تلاقي الأمم المختلفة علىٰ تباعد مساكنهم واختلاف خلقهم وألسنتهم، وبها يكون أنس بعضهم ببعض، وعنها تصدر الأفعال المشتركة بينهم، واستحسان ما يستحسنه بعضهم من بعض»[2]. فلقيمة المشهورات بين الناس وكونها تحفظ القدر المشترك للتواصل بين النوع

(١) المنطق في الثقافة الإسلامية، (ص١٣).

(٢) كتاب الجدل، (ص١٩).

الإنساني؛ تجنب فلاسفة الإسلام التشكيك فيها ونظروا إلىٰ منفعتها العملية واستثمروها في جدلهم.

كما أنَّه لا حرج علىٰ «المجادل الإسلامي» إذا كان غرضه محاورة الجمهور أن يؤلف حججه من أقيسة متنوعة؛ فقد أجازه فلاسفة الإسلام بما يؤكد وجود النظرة التداولية في جدلهم، حيث يقول الفارابي حين يشرح مفهوم الحجة المركبة: «فإذا كان الإنسان يرىٰ أن يُظهر في مخاطبته تعلم ما عند غيره من الحق وتعليم غيره ما عنده من الحق، ويستبطن في ضميره غلبة من يخاطبه، وإظهار فضل اقتداره، فيجب أن تكون مخاطبته مركبة من أشياء بعضها علمي وبعضها جدلي وبعضها خطبي وبعضها سوفسطائي. والصناعة التي غرضها هذا الغرض يلزم ضرورة أن تكون مركبة»[1]، بمعنىٰ أنَّ غاية المجادل مؤثِّرة في نوع حججه.

بهذا الصدد أستطرد فأقول: إنَّ تصنيف المناطقة لأنواع الحجج العقلية، لم يكن الغرض منه تفريد كل دليل منها عن الآخر، ولكن المقصود استخدام كل دليل لغرضه الموضوع والمناسب له؛ لهذا نجد في كلام فلاسفة الإسلام الإمكان الواقعي لتركيب الحجج ودمجها، بحيث يكون في المخاطبة الواحدة أكثر من نوع قياس فضلًا عن الأشكال وضروبها. يصف ذلك الدكتور النقاري بقوله: «المخاطبة الفلسفية إذن ليست مخاطبة قياسية علمية

(١) نفسه، (ص٥٩).

خالصة؛ بل هي مزيج من المخاطبات القياسية العلمية وغير العلمية، والمطمح والموصىٰ به العمل الدائم لأجل تخليص هذه المخاطبة مما يعلق بها مما ليس علمًا. ولإنجاز هذا التخليص؛ لابدَّ أولًا من معرفة اللاعلم، لابدَّ من معرفة السفسطة والخطابة والجدل والشعر. إنَّ هذا هو الإطار الذي ينبغي أن ندرج فيه الدرس الفلسفي للجدل»[١].

ليس القصد من إبراز جدل فلاسفة الإسلام أن نقول بأنهم حوَّلوا الجدل الأرسطي إلىٰ جدل أخلاقي إسلامي؛ لأنَّه قد يكون في نظرهم غير قابل لهذا النوع من التخليق، ولكننا نلمس في كلامهم بعدًا عن النظرة الأرسطية التي تعتبر الجدل في جوهره مغالبة ومدافعة؛ ولكأننا ننصت إلىٰ خطيب واعظ -وإن لم تغب عنه نظرة الفيلسوف المستعلية- عندما نقرأ في جدل أبي نصر مثل هذا الكلام: «إنَّا لما كنَّا مدنيين بالطبع، كان يلزمنا لأجل ذلك أن نكون موالفين للجمهور محبين لهم مؤثرين لفعل ما ينفعهم، وعاد عليهم بصلاح أحوالهم كما يلزمهم ذلك فينا، وأن نشركهم في الخير الذي فوِّض إلينا القيام به كما يلزمهم أن يشركونا في الخيرات التي فوِّض إليهم القيام بها، بأن نبصرهم الحق في الآراء التي لهم في مللهم»[٢].

وعلىٰ كل حال، فإذا لم يُسلَّم لنا الأثر الواضح للمجال

(١) منطق الكلام، (ص٣٣٩).

(٢) المصدر السابق، (ص٣٦).

التداولي الإسلامي في موقف هذين الفيلسوفين، فإني أعرض موقفًا ثالثًا لعالم إذا تسومح في عده فيلسوفًا فلا شك في كونه من حملة لواء تقريب المنطق اليوناني من الثقافة الإسلامية؛ يتعلق الأمر بإمام الظاهرية أبي محمد ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ). فعلىٰ خلاف أبي نصر وابن رشد اللذين تحكم فلسفتهما نظرتهما إلىٰ القول الشرعي فلا يتعدىٰ هذا القول تحقيق المنفعة العملية للجمهور لقرب مأخذه منهم، شأنه شأن الجدل والخطابة، فإنَّ ابن حزم تختلف نظرته إلىٰ القول الشرعي ضمن مفهومه للبرهان الذي لا يظهر أنَّه يعده قسيمًا للجدل أو غاية له؛ بل إنَّه يستعمله دليلًا شرعيًا يجادَل عنه، ومن هنا منفعة الجدل عنده.

توضيح ذلك: أنَّه من المقرر في المنطق اليوناني أنَّ البرهان هو القياس المؤلف من المقدمات اليقينية، فإذا تصورناه في المجال الشرعي قلنا بتحمله للأدلة الشرعية القطعية في نقلها وإفادتها. غير أنَّ البرهان عند ابن حزم هو أيضًا القولُ الشرعي الثابت بالنقل قرآنًا وسنَّة، ومِن تجنبه لكلمة القياس السائدة عند فقهاء الإسلام أطلق علىٰ الدليل الصحيح اسم البرهان، مع أنَّ البرهان أخص من القياس باتفاق. وكتابه التقريب لحد المنطق كله يتمحور حول مفهوم البرهان وأحكامه والغاية منه. يقول عن ذلك: «فلما كان كل ما ذكرنا (أنولوطيقا الأول، وأنولوطيقا الثاني، وطوبيقا، وسوفسطيقا) متشبثًا بالبرهان جمعناه إليه وبلغنا الغاية في التقصي

والبسط والشرح والإيجاز كما وعدنا»[1]، مع ذلك لا يمكن أن نقول -كما قلناه عن الجدل الأرسطي- إنَّ الجدل عند ابن حزم إن هو إلا طريق إلىٰ البرهان الفلسفي؛ لأنَّ برهانهم ليس برهانَه!

يقول الدكتور سالم يفوت منبهًا إلىٰ مفهوم ابن حزم للبرهان: «وليس من طريق للحق سوىٰ طريق واحد ألا وهو تبيُّن الشيء علىٰ ما هو عليه، أي البرهان، باعتبار أنَّ هذا الأخير هو ما يوصِل المرءَ إلىٰ تيقن الشيء علىٰ ما هو عليه، إما انطلاقًا من أوائل الحس والبديهة والعقل وإما ما نزَّله الشرع، أو ما أُخذ عن كل ذلك .. في ضوء كل هذا سيعيد ابن حزم كتابة نص الأورغانون»[2]، وليس في كتاب ابن حزم فصل عن الجدل بالمعنىٰ الذي مر، وإنما عقد بابًا في الجدل عن البرهان ركنًا لنظرية المعرفة، وأما الجدل القائم علىٰ المشهور فعنده أنَّه لا جدل فيه؛ بل يصفه بالقول: «الأصل في البنية أنَّ المرء وُلد وهو لا يعلم شيئًا ثم سمع الأقوال، وكل أحد يحسن عنده رأيُه فلا سبيل إلىٰ إلزامه الإقرار بشيء منها أصلًا إلا بأن يوجب برهانٌ صحة شيء منها فيلزمه حينئذ، وإلا فليس بعضها أولىٰ بالتصديق من بعض، ولا سبيل إلىٰ أن تكون كلها حقًا فتصدق بجميعها. ونفيها كلها أو الشك فيها ممكن حتىٰ يقوم البرهان علىٰ صحة الصحيح منها»[3].

(١) التقريب لحد المنطق، (ص٤٦٤).

(٢) ابن حزم ومنطق أرسطو، (ص٣١٤).

(٣) التقريب، (ص٥٨٢).

الشاهد عندنا أنَّ جدل ابن حزم يتلخص في اعتباره نصوص الشرع الثابتة براهين يقينية يجادل للوصول إلىٰ مداليلها. وعليه؛ فليست مواد الشرع الثابتة -بحسب ما نفهمه من كلامه- ظنية حتىٰ تكون من قبيل المقدمات المشهورة أو المقبولة؛ ولعله ينطلق في هذا الفهم من أنَّ الحق صفة ذاتية متواطئة في جنس مقدمات الشريعة برجوعها إلىٰ اليقين الواحد: صحة التوحيد، وصحة النبوة، وصحة الأوامر والنواهي. وأما الباب الذي جعله في رتب **الجدال وكيفية المناظرة** -ولم يَجِد فيه في الجملة عن طريقة الفقهاء- فيذكر فيه أنَّ «**الفلج في المناظرة هو ظهور البرهان الحقيقي فقط**، وليس انقطاع الخصم فلجًا، فقد ينقطع جهلًا أو خوفًا أو لشغل بال طَرَقه، وكل ذلك ليس قطعًا للحق وإن كان بيده»[1]، مع أنَّه في مقام الجدل وليس في مجال البرهان فلا وسيلة ولا غاية. فظاهر لنا أثر التداول الإسلامي لمنطق الجدل عند ابن حزم، في استعماله له **فعاليةً حوارية يتوصل بها إلىٰ البرهان «الشرعي»**.

هذه إذن ثلاثة ملامح في ثلاثة مواقف حاولنا أن نفهم من خلالها أثر تطور منطق الجدل الأرسطي حين تُدوول في المجال الإسلامي. وقبل ختم المبحث أسجل علىٰ هذه المواقف أنَّه لا مفهوم ابن حزم للجدل عن البرهاني نهض لمعارضة تأصيل فقهاء

(١) نفسه، (ص٥٨٩).

الإسلام لمراتب الأدلة من حيث الظن واليقين، ولا أنَّ نظرة فلاسفة الإسلام الخُلَّص إلىٰ القول الشرعي بأنَّه لا يصل بحال إلىٰ مرتبة اليقين والقطع توافق مقتضيات الإيمان بنصوص الوحيين.
هذا، ولست في مقام تقويم مفصل لهذه المواقف الجدلية، لكن أردت أن أومئ بها إلىٰ ما سأعرضه في المبحث الموالي من جدل الفقهاء ليظهر لنا نوع العلاقة بين الجدلين: أهي علاقة استمداد وتكامل، أم علاقة دفع وتباين، أم علاقة تصحيح وتقويم، أم أية علاقة؟

المبحث الثاني

الجدل الفقهي

بعد أن تعرفنا في المبحث الأول إلىٰ المفاهيم العامة لمنطق الجدل الأرسطي، وتابعنا بعض آثار تداوله في المجال الإسلامي عند بعض الفلاسفة المسلمين، يبقىٰ الغرض في هذا المبحث أن نحدد نوع علاقته بالجدل الفقهي، وهذا يحتاج منا إلىٰ فهم منطق الجدل الفقهي؛ لأجل ذلك سنؤسس في مطلب أول لجدل الفقهاء، ثم نَتبع أصولَه في مطلب ثانٍ، لنخلص في مطلب ثالث إلىٰ المآخذ علىٰ جدل الفقهاء؛ مما نتصوره مواضع للتجديد والتطوير في منطق التناظر الفقهي.

المطلب الأول

تأسيس الجدل الفقهي (منطلقاته)

كان من حق هذا المبحث أن يكون عنوانه: «المناظرة الفقهية بمنطق الجدل» استكمالًا للمبحث السابق وتأسيسًا للفصل الآتي؛ إلا أني اختصرت العنوان في الجدل الفقهي، والمسمىٰ هو هو، أي تلك الحوارات الجارية بين الفقهاء عن المسائل العملية التي اختلفوا في حكمها كل علىٰ مذهبه فيها. ومعنىٰ هذا أنَّ **الجدل الفقهي قد تأسس علىٰ مسائل خلافية اصطلحوا عليها في هذا المقام بالخلافيات**. وقد يبدو ببادئ الرأي أنها مجرد مسائل فرعية لا تستوجب نقاشًا ولا يتأسس عليها شيء، والحقيقة أنها في مجال الجدل مطالبُ يُستدل عليها ويجادل فيها عن مذاهبها الفقهية، فكانت مسائلُها بذلك المنطلقَ وأحكامُها المنتهىٰ.

يشرح قيمة البحث في الخلافيات بأسلوب الخبراء ابن خلدون (٨٠٨هـ) فيقول: «كان هذا الصنف من العلم يسمىٰ بالخلافيات، ولابدَّ لصاحبه من معرفة القواعد التي يُتوصل بها إلىٰ استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد؛ إلا أنَّ المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل

المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلته. وهو لعمري علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمة وأدلتهم، ومران المطالعين له علىٰ الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه»[1]، فعندنا هنا أنَّ مادة الخلافيات مشتركة بين أهل الاجتهاد وأهل الجدل كل من زاوية نظره الصناعية والغائية.

شيء آخر عن التأسيس للجدل الفقهي وهو أنَّه ليس بِدعًا من لدن الفقهاء أن تجادلوا، وليس وقوعًا منهم في المنهي عنه، وليس تقليدًا منهم لغيرهم من الجدليين؛ لأنَّ الجدل قبل أن يكون قديمًا أو مستحدثًا، إسلاميًا أو يونانيًا هو مسألة فطرية جبلية، قال الحق سبحانه: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤] يقول نجم الدين الطوفي (٧١٦هـ): «هذا مع أنَّ الجدل صناعة تكاد تكون فطرية إن لم تكن كذلك حقيقة، فإنَّا نرىٰ العامة بل الصبيان تقع بينهم المناظرات علىٰ القانون الصناعي .. لأنَّ البديهي من ذلك مشترك، وزاد العلماء بالنظريات التي لا سبيل لغيرهم إليها»[2]، فضلًا عن أنَّه قد قام الأمر القرآني بذلك؛ فقد قال سبحانه: ﴿وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]. والمقصود هنا الوقوف علىٰ مشروعية ومعقولية الجدل الفقهي في تأسُّسه.

وقد صنف العلماء كتبًا في الخلاف العالي حوت هذه المسائل الخلافية بحسب المذاهب؛ فكان منها المصنف علىٰ

---

(١) المقدمة، (ص٤٧٦).

(٢) علم الجذل في علم الجدل، (ص٢٠٩، ٢١٠).

المذهب المعين، أي المنتصرة له[١]، ومنها الجامع للمذاهب[٢]، وأولاها بالعناية ما كان منها معتدًا بالدليل معلّلًا للأقاويل مصحِّحًا لنسبتها. كما صنفوا أيضًا في أسباب الاختلاف: فتعرضوا لما كان منها راجعًا إلىٰ قواعد اللغة العربية أو القواعد الشرعية أو حتىٰ المذاهب الكلامية[٣]، وليس الغرض هنا الوقوفَ علىٰ هذه الخلافيات إذ هي غير متناهية، ولا التتبعَ لأسبابها الجزئية أو الكلية، لأنَّه أيضًا يطول بغير قصد له؛ وإنما المقصود أنَّ **الجدل الفقهي تأسس علىٰ مناقشة هذه الخلافيات بعد أن تقرر وجودها في الشاهد وانبنت عليها المذاهب المتبعة.**

وههنا ملاحظات؛ **أولها**: معرفةُ المقصود من معرفة الخلاف؛ فقد رُويت الآثار الكثيرة الحاثَّة علىٰ معرفة الخلاف: كقول قتادة: «من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفُه الفقه»، وقول سعيد بن أبي عروبة: «من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالمًا»[٤]،

---

(١) منها علىٰ مذهب مالك: الانتصار لأهل المدينة الأخيار، لابن الفخار (٤١٨هـ)؛ وتهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك، للفندلاوي (٥٤٣هـ)؛ وانتصار الفقير السالك لترجيح مذهب مالك، للراعي الأندلسي (٨٥٣هـ).

(٢) وهي كثيرة منها: عيون الأدلة، لابن القصار (٣٩٧هـ)؛ والاستذكار، لابن عبد البر (٤٦٣هـ)؛ وبداية المجتهد، لابن رشد (٥٩٥هـ).

(٣) وهي أيضًا كثيرة، من أشهرها في القديم: الإنصاف في التنبيه علىٰ المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، لابن السيد البطليوسي (٥٢١هـ). ومنها في الحديث: الخلاف الفقهي: دراسة في المفهوم والأسباب والآداب، لأحمد البوشيخي.

(٤) انظرها في جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، عند باب (من يستحق أن يسمىٰ فقيهًا أو عالمًا)، (٢/٨٠٧).

والمحمل الصحيح لهذه الآثار هو أنَّ مادة الفقيه المجادل تغزر بحسب اطلاعه علىٰ أقوال العلماء والفقهاء من كل المذاهب، أي إنَّ الغرض من الاطلاع ليس مجرد الحفظ أو التقليد؛ ولكن المقصود الكشف عن تعاليل هذه الأقوال وأصولها ووجوه العلماء في التمذهب بها، ومن ثَمَّ الوقوفُ علىٰ أرجحها والذب عن أصوبها.

الملاحظة الثانية: التنبيهُ علىٰ أنَّه إذا كنَّا علىٰ يقين من وجود الاختلاف، وضعًا قدريًا لا تلازم فيه بين الإرادة الإلهية والأمر والنهي الشرعيين؛ فما هو نوع الخلاف المؤسِّس للجدل الفقهي وما طبيعة مسائله؟ لاشك أنَّ هذا السؤال -علىٰ مشروعيته ومعقوليته- سؤال خطير؛ لأنَّه يترتب عليه البحث عن المعيار الذي يجعل الخلاف الفقهي مؤسَّسًا، وطرحُ جزء من التراث الفقهي سنعده من التاريخ الفقهي الذي لا ينبغي الاشتغال به إلا إحصاء وتأريخًا. وأدق ما وقفت عليه في تحديد ما أقصده كلامٌ للإمام أبي إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) وهو يوجه المعنىٰ المأثور: «اختلاف الصحابة والعلماء رحمة وسعة»، يقول:

«.. فلما جاءتهم [الصحابة] مواضع الاشتباه وكلوا ما لم يتعلق به عمل إلىٰ عالمه علىٰ مقتضىٰ قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾. ولم يكن لهم بد من النظر في متعلقات الأعمال؛ لأنَّ الشريعة قد كملت، فلا يمكن خلو الوقائع عن أحكام الشريعة؛ فتحَرَّوا أقرب الوجوه عندهم إلىٰ أنَّه المقصود الشرعي، والفطر

والأنظار تختلف؛ **فوقع الاختلاف من هنا لا من جهة أنَّه من** مقصود الشارع، فلو فرض أنَّ الصحابة لم ينظروا في هذه المشتبهات الفرعية ولم يتكلموا فيها .. لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب، للأدلة الدالة علىٰ ذم الاختلاف»[1].

يظهر من كلامه ﷺ أنَّ معيار نوع الخلافيات المؤسِّسة للجدل الفقهي هو ما كان من الأمور العملية الجزئية التي يتردد حكمها الاجتهاديين طرفين متعارضين كلاهما مستند إلىٰ دليل شرعي، يُسلِّم المخالف بحجية الاستدلال به تأصيلًا، ويخالف في طريقة النظر فيه تفريعًا. إلا أنَّ جزمه بأنَّ الخلاف ليس مقصودًا للشارع، يتخرج -في تصوري- بالحمل علىٰ طبقات القصود؛ إذ من المعقول جدًّا أن نقول: بل الخلاف مقصود من جهات، من أهمها: إثارة الفِكَر المجتهدة واحتمال وجهات النظر المختلفة.

ويتأسس علىٰ كلامنا هذا أنَّ دائرة الجدل الفقهي هي تقريبًا دائرة المجتهَد فيه نفسها التي تحدث عنها الأصوليون ضمن أركان الاجتهاد، وحكوا هنالك كونها مطالب اجتهادية يُتوصل إليها بالاستدلالات الظنية؛ ويعلل وجه الاجتهاد فيها الدكتور عبدالحميد عشاق بأنَّ«مجيئها في الشريعة علىٰ هذا الوجه [ما فيه دليل ظني، وما لا نص فيه] **دليل علىٰ إذن ضمني بالاجتهاد** فيها»[2]، نستطيع أن نقول بعبارة أخرىٰ: إنَّ طبيعة الرأي

---

(1) الموافقات، (٢/ ٤٦٥).

(2) التجديد الأصولي، (ص٦٨٩).

الاجتهادي الفقهي هي أساس الجدل فيه وعنه[1].

نصل بعد هذا إلىٰ قضية مركزية في تأسيس الجدل الفقهي، تتعلق بنشأة المذاهب الفقهية، التي ستكون بمثابة المحرك لاستثمار مادة الخلافيات والبحث عن تأصيلها والدفاع عن أوضاعها. وهنا نلاحظ اختلافًا ظاهرًا بين المذاهب الفقهية في الاعتماد علىٰ الجدل. تفسير ذلك يرجع -في تقديري- إلىٰ النظرة المتفاوتة إلىٰ مكانة الرأي والأثر؛ فلقد كان من المناسب لمدرسة الرأي، أعني الأحناف بالأساس، أن يعتمدوا الجدل وسيلة للرد علىٰ الخصوم وتحرير أصول المذهب، كما كان من المناسب لمدرسة الأثر، وأعني الحنابلة أساسًا والمالكية تحفظًا، ألا يكون الجدل طريقة متَّبعة معهودة لأهل المذهب.

يقول الأستاذ أبو زهرة (١٣٩٤هـ) مؤرخًا لأدوار الجدل الفقهي وتفاوت المذاهب في استعماله: «في هذا الدور اشتد النزاع بين أهل السنة وأهل الرأي، وشُنت غارة شعواء علىٰ أهل الرأي؛ فلاقىٰ هؤلاء خصومهم في كل ميدان من ميادين القول، وقام كل

---

(١) ويلمح الدكتور أحمد الخمليشي إلىٰ أنَّ طبيعة الرأي الاجتهادي وقع فيها خلط في التراث الفقهي، بحيث تُوُهِّم أنَّ وصف الفقه بالعلم بالأحكام الشرعية العملية لا يوافق وصف الأصوليين للمجتهَد فيه بأنَّه رأي ظني؛ مما نتج عنه تحرج من الخلاف في الأحكام الفقهية ولم يساعد علىٰ إعادة النظر فيما كان قابلًا لإعادة النظر فيه منها. انظر مقاله بموقع مجلة الإحياء، بعنوان: بين الثقافة والواقع، http://www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5751 آخر تحديث بتاريخ: الأربعاء ٥ يوليوز ٢٠١٥م.

فريق يُدلي بحجته . . والعراق كان في هذا العصر عُش أهل الرأي كما كان كذلك في سابقه، وأقدمُهم قولًا بالقياس أبو حنيفة وأصحابه»[1]، ويحكي لنا ابن خلدون في الصدد نفسه: «فأقيمت هذه المذاهب الأربعة علىٰ أصول الملة، وأجري الخلاف بين المتمسكين بها والآخذين بأحكامها مجرىٰ الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية. وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه، تجري علىٰ أصول صحيحة وطرائق قويمة، يحتج بها كل علىٰ صحة مذهبه الذي قلده وتمسك به . . وتآليف الحنفية والشافعية فيه أكثر من تآليف المالكية؛ لأنَّ القياس عند الحنفية أصل للكثير من فروع مذهبهم كما عرفت، فهم لذلك أهل النظر والبحث. وأما المالكية فالأثر أكثر معتمدهم وليسوا بأهل نظر. وأيضًا فأكثرهم أهل المغرب، وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل»[2]!

(١) تاريخ الجدل، (ص٢٩٢). وفي ذكره للقياس في هذا السياق إشارة إلىٰ أنَّه من أول مثارات الجدل الفقهي. وأيضًا، فإنَّ إطلاق القول بأنَّ الأحناف أهل رأي وقياس فيه بعض تجوز؛ وانظر لتدرك أثرية مذهب الأحناف كتاب الآثار لمحمد بن الحسن الشيباني.

(٢) المقدمة، (ص/٤٧٦). كذا قال عن المالكية، وصحيح أنَّه لم تكن مجادلة الخصوم من أصول طريقة مالك وتلاميذه، بحكم البيئة الأثرية لنشأة المذهب.
(انظر مالك: حياته وعصره، وآراؤه وفقهه، أبي زهرة، ١٥١)؛ إلا أنَّ في كلمات ابن خلدون تعميمًا أقرب إلىٰ اللمز منه إلىٰ التقويم. علىٰ أنَّ المنحىٰ سيختلف عند المالكية بعدُ، لما أرادوا الجواب عن ردود الشافعية والحنفية والظاهرية علىٰ اختيارات الإمام.

وإذا كان الأخذ بالقياس السمة البارزة التي أثارت الخصوم علىٰ الأحناف، وجعلت أهل الحديث يذمون الرأي وأهله ويروون فيه الآثار، فإنَّ طريقة مالك وتلامذته اتسمت بالاختيار من أقوال الصحابة وأئمة التابعين مسلكًا للتفقه، فكانوا لذلك بمنأىٰ عن الجدل وأهله. يعلل الدكتور محمد العلمي هذا النهج بقوله: «ونحن نميل إلىٰ تعليل مسلك الإمام مالك وطريقته في ترك الجدال وإهمال الرد علىٰ المخالف والانتصار لرأيه في وجه المعترضين بأمرين؛ أولهما: كراهته لأهل الكلام الذين نبتوا في عصره، وشغلوا الناس بجدل العقائد، وثانيهما: كراهته لأهل العراق، معدن الضرب قديمًا»[1].

أما بالنسبة إلىٰ طريقة الشافعية، فإنَّ تأخر زمن إمام المذهب مكَّن له الاطلاع علىٰ المادة الخلافية، سواء المختارة في مجملها(مادة المالكية) أم المعقولة في آرائها (مادة الأحناف)، مع ميل منه لمتفقهة أهل الحديث، واستعمال مكنته اللغوية = كل ذلك مكَّن له من أن يرفع عن أصحابه أهلِ الحديث الاكتفاءَ برواية آثار ذم الرأي والتقليد، ليؤسس لهم مذهبًا جدليًا بامتياز. وليس أدل علىٰ ذلك من كتابه الأم الذي يزخر بفصول الاختلاف والردود والمحاجَّة. يصف الدكتور الناجي لمين منشأ جدلية الإمام الشافعي بقوله: «لقد عاش الشافعي شطرًا من حياته العلمية في العراق،

(١) مقدمة تحقيقه لكتاب الذب عن مذهب مالك، (ص٢٩).

حيث يُسمح لأن تظهر في مجالس الدرس والجدل والمناظرة مدارس تذيع علمًا غير معتمد علىٰ الكتاب والسنة وأقوال السلف، وإنما علىٰ محض الرأي. بل إنَّ الشافعي وجد من ينكر اعتبار السنة -من حيث هي سنة- مصدرًا للتشريع .. والشافعي -علىٰ خلاف مالك- كان حريصًا علىٰ خوض غمار هذه المعارك: دارسًا، ومناظرًا، ومؤلفًا. وعندما فكر في أن يؤلف كتبه في الأصول كانت هذه المدارس شاخصة أمام عينيه»[1].

ولعله من هنا (عدم العناية بالخلافيات والجدال عن أصولها) انحسرت مذاهب وانقرضت أخرىٰ؛ فلقد عزىٰ بعض الدارسين سيادة المذهب المالكي علىٰ القطر الغربي بعد أن كان أوزاعيًا، لا إلىٰ العوامل السياسية التي فرضت المذهب أو وقوع مركزه في طريق الحاج؛ «وإنما سقط (مذهب الأوزاعي) لضعفه الجدالي؛ فلما كان المذهب بيد مؤسسه الأوزاعي كان ينافح عنه ويدافع عنه، وجدال الأوزاعي لأبي حنيفة ومالك والثوري وغيلان القدري يُظهر ذلك، لكن لما صار بيد أتباعه ضعف لضعف تذاكرهم، أي تناظرهم»[2]، والمصير نفسه كاد يجري علىٰ المذهب المالكي لما قام ابن حزم بالمذهب الظاهري مستعينًا بآلته المنطقية الجدلية، حتىٰ جاء أبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ) مستعينًا بعدته في المناظرة علىٰ

(١) ما بين الإمامين مالك والشافعي، (ص٤٥).

(٢) المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، المصطفىٰ الوظيفي، (ص٢٥، ٢٦).

طريقة شيخه أبي إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ)[1].

في ختام هذا المطلب، لابدَّ من التنبيه علىٰ أنَّ استعمال عبارة «الجدل الفقهي» في كثير من مواردها إنما يُعنىٰ بها الجدل في أصول الفقه، لا الجدل في المسائل الخلافية، وكلا القصدين صحيحان؛ لأنَّ جهة الاستعمال تنفك بالقصد، وبحسبه يكون الحمل؛ بيان ذلك: أنَّ الخلافيات فروع لها أصولها المستمدة منها والمبنية عليها، فبناء المسألة يستلزم ولابدَّ الرجوع لأصلها، ليصبح التناظر متعلقًا بأصل المسألة، فإذا استقام الاستدلال بالأصل تفرعت عليه فروعه كلها، لكن منطلق التناظر كان هو السؤال عن ماهية المذهب في المسألة الخلافية المعينة، ثم تَدرج الجدل إلىٰ السؤال عن الاستدلالات في المسألة، كما سنراه في المطلب الآتي.

---

(١) وفي ذلك يقول الباحث التونسي عبد المجيد التركي في مقدمة تحقيقه للمنهاج في ترتيب الحجاج: «والحق يقال: إنَّ الباجي مدين لأبي إسحاق الشيرازي خاصة في حذقه لفن الجدل في أصول الفقه»، (ص١٦).

المطلب الثاني

تأصيل الجدل الفقهي

بعد أن أسسنا للجدل الفقهي بأن عرفنا طبيعة المجادَل عنه وفيه، وصلنا إلىٰ أنَّ التناظر وإن انطلق من مسألة جزئية، فإنَّ من فعاليته أن ينتقل إلىٰ أصول تلك المسألة. وتأصيل الخلافيات انطلق مع أحد أطوار الفقه حينما بدأ الفقهاء يؤصلون للأحكام بقواعد اللغة والشرع؛ يقول العلامة بن بيه عن ذلك التطور في التاريخ الفقهي: «وكانت نتيجته ميلاد أصول الفقه، التي تهدف إلىٰ وضع ضوابط من شأنها أن تؤصل كيفية التعامل مع الكتاب والسنة، في استنباط الأحكام واستخراج المسائل، فاهتمت بدلالات الألفاظ الشرعية، وتعريف الأحكام والمفاهيم، وتعريف الأدلة الأصلية والفرعية، والتعادل والتراجيح»[1].

ولهذه العلاقة بين الجدل والأصول نجد أصحاب الجدل الفقهي عرّفوه بأنَّه جدل في أصول الفقه، من ذلك تعريف الطوفي: «واعلم أنَّ مادة الجدل أصول الفقه من حيث هي؛ إذ نسبته إليها

(١) أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، (ص٣١٤).

نسبة معرفة نظم الشعر إلىٰ معرفة أصل اللغة، فالجدل إذن أصول فقه خاص، فهي تلزم الجدل وهو لا يلزمها لأنها أعمُّ منه وهو أخص منها. وموضوعه أعني الجدل هو الأدلة من جهة ما يبحث فيه عن كيفية نظمها وترتيبها علىٰ وجه يوصل إلىٰ إظهار الدعوىٰ وانقطاع الخصم»[1]، بحسب هذا التعريف يكون الجدل أعمَّ من أصول الفقه، لكن لو أضفنا قيد الفقه إلىٰ الجدل فقلنا «الجدل الفقهي»لاتّحد موضوع العلمين وانتقلت نسبة العموم والخصوص المطلق بينهما إلىٰ عموم وخصوص وجهي. والمهم أنَّ الذي يميز بينهما علىٰ التحقيق أمران: الكيفية والغاية؛ فطريقة الجدل الفقهي ليست طريقة أصول الفقه في نظم الأدلة، وغاية الأصول في استثمار الأدلة ليست غاية الجدل في القصد إلىٰ إبطال الأدلة. ومنطقيٌّ إذا اختلفت الغاية تختلف الكيفية[2].

نقف مع تعريف آخر للإمام الباجي يقول فيه: «وهذا العلم من أرفع العلوم قدرًا وأعظمها شأنًا؛ لأنَّه السبيل إلىٰ معرفة الاستدلال، وتمييز الحق من المحال؛ ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجة، ولا عُلم الصحيح من

---

(١) علم الجذل في علم الجدل، (ص٤).

(٢) وكما قلنا من قبل: فإنَّه لا تعارض بين هذا التعريف والتعريف الذي يجعل الجدل تحاورًا تغالبيًا في الفروع؛ لأنَّه لا يجادل عن المسائل قبل تصورها. ولا تعارض أيضًا بينه وبين تعريف الجدل بأنَّه قوانين صناعية لإفحام الخصوم؛ لأنَّ كلمة الجدل قد تقع علىٰ الفنون الثلاثة. (مقدمة تحقيق المنهاج، ص٦).

السقيم، ولا المعوج من المستقيم»[1]. نلاحظ أنَّه تعريف يتجه إلىٰ المعنىٰ الصناعي لعلم الجدل، وهو اتجاه يقترب به إلىٰ المعنىٰ المنطقي لعلم الجدل، الذي سبق أن طرقناه في المبحث السابق. بهذا الصدد، أعني العلاقة بين الجدل الأرسطي والجدل الفقهي، أحب أن أستطرد في قضية تصنيف المادة الفقهية (الأدلة والأحكام) وفق التصنيف المنطقي الخماسي:

أعتقد أنَّه لا يستقيم عدُّ الأدلة الشرعية من المشهورات أو المسلمات التي هي مادة القياس الجدلي الأرسطي؛ لأنَّ التصنيف المنطقي هو تصنيف للحجج العقلية لا النقلية، ولأنَّ من الأدلة ما هو قطعي الثبوت فلا يمكن عده بحال من المشهورات (المظنونات ظنًا راجحًا).. والأقرب إلىٰ فهمي أن تبقىٰ الحجج الشرعية خاضعة للترتيب الأصولي، علىٰ أنَّه من الممكن وصف المدلولات الشرعية، أعني نتائج الاجتهاد الفقهي، وإن كانت من الصحابة بشرط أن تكون دون مرتبة الإجماع، أنها تصلح مطالبَ جدلية تقبل التشكيك. كما أنَّ الأدلة الظنية الأصولية تحتمل في بعض عناصرها أن توصف بالأوصاف المنطقية.

بهذا التوجيه يُقيَّد كلام الدكتور النقاري عن شهرة الأدلة الشرعية: «إنَّ النظر الجدلي نظر يتحقق في ميدان المشهور والمقبول، ميدانِ الرجحان والغلبة علىٰ الظن؛ وهو نظر له منطلقه

---

(١) المنهاج، (ص٨).

ومنتهاه. فالمنطلق فيه هو الحكم الشرعي . . أما المنتهىٰ فيه فهو الحكم الشرعي الجديد المجتهَد في بنائه وترتيبه علىٰ الحكم الشرعي المنطلق منه (القياس). النظر الجدلي إذن نظر اجتهادي في ميدان المشهور والمقبول؛ لأنَّ الانتقال من المنطلق إلىٰ المنتهىٰ اجتهاد، ولأنَّ المنطلق والمنتهىٰ إليه في هذا الانتقال هما من الأمور المشهورة والمقبولة»[1]، والمقصود أن نتصور جدلية مسائل الفقه = نتائج اجتهادات الفقهاء، وجدلية أدلة الفقه = أصول الفقه الظنية، وجدلية مناقشة الفقه =الجدل المتخلق.

وإذا كان الجدل الفقهي في حقيقته خلافًا أصوليًا، وكان من الخطأ قصره علىٰ الخلافيات التي هي منطلقاته؛ فإنَّه كما أدت الخلافيات إلىٰ نشأة المذاهب، فإنَّ أصولها أيضًا صارت لها مذاهب، إلا أنَّ كثيرًا من الخلاف الأصولي لا يرجع كما هو حال الخلافيات إلىٰ الأقوال الفقهية المختلفة، وإنما يرجع إلىٰ التفاوت في إعمال الأدلة الأصولية وترتيبها؛ لأنَّ مبادئ التفقه في الأصل مصدرها واحد: علم الصحابة والتابعين. يقول الشيخ بن بيه مؤرخًا وموجهًا للخلاف الأصولي: «وتنامىٰ القياس في عصر التابعين، وتابعي التابعين، وظهر أئمة الفتوىٰ في هذا العصر، ونضجت الآراء التي نُقلت عن الصحابة، وتكونت مدارس متعددة علىٰ هدي الاجتهادات المختلفة، وتباينت هذه المدارس لا في الفروع فقط

---

(١) المنطق في الثقافة الإسلامية، (ص١٤١، ١٤٢).

ولكن أيضًا في نظرتها إلىٰ الأصول التي تؤخذ منها الأحكام. هذا التباين ليس ناشئًا عن تفاوض أصحابها في فهم القرآن والاطلاع علىٰ السنة .. ولكن الاختلاف ينشأ بسبب تقدير بعضهم لأهمية دليل علىٰ حساب آخر»[(١)].

ربما يفسر لنا هذا التوجيه للخلاف الأصولي مقولة: أنَّه لا خلاف في الأصول علىٰ الحقيقة؛ لأنَّ الأصول من طبيعتها أن تكون قطعية. وهو رأي كان قد شهَّره الإمام الشاطبي، الذي افتتح موافقاته بالتصريح أنَّ: «أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية؛ والدليل علىٰ ذلك أنها راجعة إلىٰ كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»[(٢)]، إلا أننا نتساءل: فيم التناظر الواقع إذن في الأصول إذا كانت قطعية ومشتركة؟والحال كما يصف الدكتور عبد السلام بلاجي: «ظهر علم أصول الفقه أول أمره للحد من الخلافات الفقهية والأصولية المحتدمة، ولكن أنصار المذهب سرعان ما جعلوه -انطلاقًا من منتصف القرن الخامس الهجري- أداة لنصرة مذاهبهم وتأصيلها، فتباروا في التصنيف الأصولي المذهبي لتحقيق هذه الغاية»[(٣)].

مع هذه الحقيقة أعتقد أنَّ ادعاء عدم وجود خلاف في الأصول مكابرة للمحسوس؛ وعليه، فمحمل التوجيه المذكور أن

---

(١) أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، (ص٣١٢، ٣١٣).

(٢) (١/٤٣).

(٣) التجديد الأصولي، (ص٤٢).

نقول: إنَّ كلام الشاطبي ليس في مجال الخلاف الواقع في الأدلة الظنية؛ وإنما مقصوده الأدلة المستقرأة استقراء تامًّا، بحيث لا يمكن أن يُختلف فيها؛ لذلك كانت مشتركة بين المذاهب الفقهية. ومن جهة أخرىٰ، فالقول بأنَّ حقيقة الخلاف هي في الإعمال والترتيب أما الأصول فمشتركة، ليس أيضًا علىٰ إطلاقه؛ لإقرار الأصوليين بتفرد بعضِ الأئمة بأصول معينة. ونعلم تفرق الأصوليين منذ البدء إلىٰ مدرستي الفقهاء والمتكلمين، علىٰ طريقتين مختلفتين بينهما في التأصيل؛ يقول الزركشي (٧٩٤هـ) ناقدًا لطريقة الفقهاء الأحناف: «وقد يوجد الخلاف في الأصول من الخلاف في الفروع، وهذه طريقة الحنفية في كتبهم الأصولية، ويقيدون منها القواعد الأصولية، وهذه غير مرضية، فإنَّه يجوز أن يكون الفقيه قائلًا بالمدرك الأصولي ولا يقول بملازمه في المدرك الفروعي، لمعارض آخر اقتضىٰ عنده القولَ بذلك»[1]، والمقصود من هذا: أن نحدد مجال الجدل في الأصول، كما كنَّا قد حددناه في الفروع.

يزداد وضوح مجال التناظر الأصولي بأن نعلم أنَّ الخلاف الأصولي يمكن أن يتناول حجية أصول الفقه الظنية، كما يمكن أن ينصب علىٰ المنهجية الأصولية في التعامل مع الأدلة، سواء الظنية أم القطعية؛ أي إنَّه لا يناقش حجية الدليل، وإنما يناقش أوجه

---

(١) سلاسل الذهب، (ص١٠٨).

الاستدلال به. ومجال المناظرة الواقعي يؤكد أنَّه يشمل الأمرين جميعًا، فإذا كان الدليل قطعيًا ناقشوا أوجه الاستدلال به، وإذا كان ظنيًا ناقشوا حجيته، فإن سلموها جدلًا ناقشوا أوجه الاستدلال بها. من هنا كان الجدل الفقهي أنسبَ مجالٍ لدراسة تطبيق أصول الفقه؛ لأنَّه من المعلوم أنَّ التنظير يختلف عن التطبيق لمقتضيات الحجاج والتنزيل.

ها نحن إذن صححنا تصورنا لطبيعة مسائل وموضوع جدل الفقهاء، فبقي لنا أن نعرف منهجه وغايته. أما المنهج فهو الجدل المنطقي عمومًا إلا أنَّ لمسائله وأدلته هنا خصائصَ منطق الخطاب الفقهي، ولا يمكن أن نفصل فيه في هذا المقام، فكتب الجدل أغنتنا عن ذلك كل الغناء؛ لكن حتىٰ لا نقفز إلىٰ الغاية مباشرة يمكن أن نمهد لذلك بلمحات عن طريقة الجدل الفقهي[1]، فقد رتب فقهاء الجدل كتبهم علىٰ أبواب تشتمل علىٰ الاعتراضات المتجهة علىٰ الاستدلال بأصول الشريعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال (أدلة المعقول)، فيوردون الاعتراض والرد عليه ثم التمثيل له بحكم فقهي علىٰ مذهب المصنف مع الاعتراضات والجواب عليها. ويجري الجدل في ذلك بخمسة أسئلة بالترتيب الآتي:

(١) من أهم ما ألف في علم الجدل علىٰ المذاهب الأربعة: شرح الفصول في علم الجدل، للنسفي (٦٨٧هـ)؛ الكافية في الجدل، لإمام الحرمين (٤٧٨هـ)؛ المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي (٤٧٤هـ)؛ الجدل علىٰ طريقة الفقهاء، لأبي الوفاء ابن عقيل (٥١٣هـ).

- الأول: السؤال عن إثبات مذهب المسؤول. (هل للمسؤول مذهب في المسألة).

- والثاني: السؤال عن ماهية مذهبه. (عن الحكم أو الطريق الذي يفضي إلىٰ الحكم).

- والثالث: السؤال عن دليل المذهب. (والمسؤول بالخيار: إن شاء دل علىٰ صحة قوله، وإن شاء دل علىٰ فساد قول خصمه، إن علم مذهبه في المسألة).

- والرابع: السؤال عن وجه الدليل. (مسالك الدلالة).

- والخامس: السؤال عن وجه القدح في الدليل. (بالمنع، أو النقض، أو المعارضة).

- وعلىٰ مذهب من أجاز التقليد تكون الأسئلة ستة، فالثالث: هل له دليل أم هل يقلد قولًا[1]؟

وأظن أنَّ أدق ما جاء به فقهاء الجدل مما يتعلق بجنس الاستدلال، وفاقوا فيه المناطقة في حديثهم عن القياس التمثيلي، هو ما يتعلق بنظرية القياس الأصولي؛ فقد رتبوا متعلقات كل ركن من أركانه، وفصلوا الاعتراضات علىٰ كل منها مع الأجوبة عليها، بما لم يأت به من قبلهم. يصف الباجي أدوار ذلك كالآتي: «فإذا صح إثبات هذا الحكم المختلف فيه بالقياس فأول ما ينظر في الأصل، ثم في الحكم المثبت في الأصل، ثم في استنباط العلة

---

(١) المنهاج، (ص٣٤، وما بعدها).

التي علق عليها الحكم في الأصل، فإذا فرغ السائل من النظر في هذا وسلمه نظر في أوصاف العلة، فطالبه بتصحيح الأوصاف في الأوصاف، ثم في الفرع؛ لأننا قد بيَّنَّا أنَّ الأصل هو المقدم في النظر، وبعد الفراغ منه ينظر في الفرع، فإن ساوىٰ الأصل في الأوصاف طالب المستدل بتصحيح العلة في الأصل، وأنها علة للحكم المختلف فيه، وهذا آخر وجوه المطالبات»[1].

يقر بهذا التميز أستاذ المنطق الدكتور النقاري لما يقول: «إنَّ تقنين الأصوليين المسلمين للاستدلال الشرعي عامة وللقياس التمثيلي خاصة أغنىٰ وأشمل وأدق من المعالجة الجدلية والخطابية والأرسطية له؛ إنَّ الأصوليين المسلمين لم يقتصروا علىٰ تحديد بنية القياس التمثيلي، وتمييز عناصره، وبيان شروطه، وحصر أنواعه، بل حاولوا أيضًا بيان كيفية التداول به، والكشف عن شروط قبوله الراجعة إلىٰ قدرة صاحبه (القائس والمستدل) علىٰ دفع ما يمكن أن يرد عليه من اعتراضات يوجهها المخاطب بالقياس»[2].

وقد يكشف لنا الجدل الفقهي أنَّ المدون في الدرس الأصولي، سواء علىٰ طريقة الفقهاء أو المتكلمين، كثير منه أصول نظرية الغاية الأولىٰ منها بناء نسق فكري يَنظِم فروع الشريعة، أما جانبها التطبيقي فإنَّ العلاقة فيه بين الأصول والأحكام -في كثير من الأحيان- ليست علىٰ نسبة واحدة في ارتباط الأدلة بالمداليل، بل

(١) المنهاج، (ص١٥٠).

(٢) المنهجية الأصولية، (ص٢٩٠).

تتعلق بعملية الاستدلال حيثياتٌ لعل مجال الجدل باعتباره مناسبة للإدلاء بالحجج وبيان أوجه الاستدلال ودفع الاعتراضات أوضحُ ما تُستحضر فيه هذه الحيثيات التعليلية. أما مسألة غاية الجدل الفقهي فلأهميتها في ما نرمي إليه من بحثنا نرجئ الحديث عنها إلىٰ المطلب الموالي.

المطلب الثالث

تقويم الجدل الفقهي

بعد أن تحدثنا عن تأسيس الجدل الفقهي وتأصيله، كان لنا أن نقف أيضًا مع تقويمه. والتقويم ليس مقصوده التقويم ذاته؛ وإنما المقصود نتائجه، أي ما يمكن به **تجويد الجدل الفقهي**. وإذا كان لنا من مسلمة هنا، فليست كونَ جدل الفقهاء ناجحًا أو فاشلًا، فاعلًا أو عاجزًا، متطورًا أو متخلفًا؛ وإنما المسلمة ههنا أنَّ الفعل الإنساني النظري والعملي مهما نشد من الكمال بقي فيه شيء من محدودية بشرية منتجيه. ونحن إذ نقف علىٰ التقويم نستحضر أننا في سلسلة متواصلة متكاملة لفحص أفكار السابقين، نروم تخليص الصدق فيها عن الكذب، بالمعنىٰ المنطقي للصدق والكذب، ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِى مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَىٰكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [الأنفال: ٤٣].

أول ما يلاحظه المتطلع إلىٰ جدل الفقهاء، أنهم تحدثوا عن جدل محمود في مقابل جدل مذموم؛ وهو تفريق له علاقة باستعمال كلمة (الجدل)، التي عرّفتها معاجم اللغة بأنها مخاصمة ومغالبة، وهو معنىٰ لا أظنه يستند إلىٰ أصل لغوي بقدر ما يرجع إلىٰ عرف

لغوي أو شرعي. فقد وردت الكلمة في القرآن الكريم بأصلها الثلاثي مرتين، وبأصلها الرباعي الدال علىٰ المشاركة في الفاعلية (جادل) خمسًا وعشرين مرة، أكثر ذلك في مواطن الذم، منها قوله سبحانه: ﴿وَقَالُوٓاْ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيۡرٌ أَمۡ هُوَۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢاۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨]، وقوله عزَّ من قائل: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [غافر: ٤]، ويقول تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ إِنَّكُمۡ لَمُشۡرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٢].

يقول صاحب التحقيق في كلمات القرآن: «والتحقيق أنَّ الأصل الواحد في هذه المادة هو الاستحكام في امتداد، سواء كان بطريق الفتل أو غيره، وسواء كان في الكلام أو في غيره، سواء كان عن حق أو باطل وزور، وسواء كان في نفسه أو بمخاصمة ومقابلة.. وتطلق في الغالب علىٰ تحكيم الكلام وإدامته في مقام الخصومة والغلبة علىٰ الطرف المقابل حتىٰ يمنع عن ظهور الحق»[1]، لأجل هذا ميز فقهاء الجدل بين الجدل المحمود والجدل المذموم، ومن الأول قوله تعالىٰ: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

يقول إمام الحرمين: «ثم من الجدل ما يكون محمودًا مرضيًا، ومنه ما يكون مذمومًا محرمًا؛ فالمذموم منه ما يكون لدفع الحق،

(١) حسن المصطفوي، (٢/ ٧٦).

أو تحقيق العناد، أو ليُلبس الحق بالباطل، أو لما لا يُطلب به تعرف ولا تقرب، أو للمماراة وطلب الجاه والتقدم إلىٰ غير ذلك من الوجوه المنهي عنها، وهي التي نص الله سبحانه في كتابه علىٰ تحريمها . . وأما الجدال المحمود المدعو إليه فهو الذي يحقق الحق ويكشف عن الباطل ويهدف إلىٰ الرشد، مع من يُرجىٰ رجوعه عن الباطل إلىٰ الحق»[1]، وعليه؛ فأول خطوة في الجدل المحمود هي نية التعبد بطلب الحق وإظهاره، وهذا يشكل خلافًا محوريًا مع الجدل الأرسطي الذي يقصد رأسًا إلىٰ إبطال كلام الخصم.

بهذه النظرة التعبدية إلىٰ الجدل يصح أن يُدرَج في شعب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنَّ بيان الحق ودفع الباطل فرض من الفروض الكفائية، ومهمة تقلدتها الأنبياء وأتباعهم. وحتىٰ «الشخصيات الجدلية الإسلامية»، لم يجعلوا قصدهم مجرد الغلبة؛ فنجد ابن حزم مثلًا يصرح بمفارقة المتقدمين (اليونان) في التقصد بالمناظرة إذ يقول: «فالمتقدمون يقولون: ليس علىٰ السائل بيان الحقيقة. وأما نحن فنقول: إنَّ ذلك عليه، ومن أبطل حكمًا ما فعليه أن يبيِّن قوله، فإما أن يدخل في مثل ما أبطل، وإما أن يجلي الحيرة. وبيان الحقائق فرض، وقد أخذ الله تعالىٰ ميثاق العلماء أن يبيِّنوا ما علموا ولا يكتمونه»[2].

---

(١) الكافية في الجدل، (ص/ : ٢٢، ٢٣).

(٢) التقريب لحد المنطق، (ص٥٩١). قلت: وبهذا القصد، أعني إظهار الحق، انفصل الجدل الإسلامي عن السفسطة بكل أساليبها.

ويمضي فقهاء الجدل في تخليقهم للمناظرة حينما يؤسسون لمجموعة من الضوابط والآداب، استنبطوها من طريقة القرآن الكريم والسنة النبوية في الأجوبة على السائلين؛ مثال ذلك: قاعدة «التخلي عن التعصب لوجهة نظر سابقة» من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]. وقاعدة «الالتزام بالقول المهذب» من قوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]. وقاعدة «إن كنت ناقلًا فالصحة وإن كنت مدعيًا فالدليل» من قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١][1].

وخلاصة القول: أن «نظار المسلمين في محاولتهم التقنين للنظر، لم يقتصروا على محاولة الوقوف على الشروط المنطقية التي يمكن أن تؤسس صحة النظر، وإنما تجاوزوا ذلك إلى محاولة الوقوف على شروط أخرى خلقية وأدبية لها مدخل في صحة النظر، وهم في هذا تميزوا عن أصحاب المنطق اليوناني من علماء الإسلام وفلاسفته الذين يلزمون صب النظر في قالب مخصوص وتأليف وترتيب معينين يكونان منتجين، بغض النظر عن

---

(١) ضوابط المعرفة، حبنكة الميداني، (ص٣٦٣-٣٦٩). واجتهد بعض الباحثين في الاستعانة بالقواعد الأصولية لتقنين الجدل الفقهي؛ كقاعدة «القرآن يتقدم ولا يتقدم عليه»، وقاعدة «ليس في السنة أمر إلا وأصله في القرآن». أدب الحوار، لعلي جريشة، (ص٩١).

الخصوصيات اللغوية والاختيارات الخلقية والأدبية والمعنوية»[1].

نتحدث بهذا الصدد عن فرع علمي في جدل الفقهاء اصطلحوا عليه آداب البحث والمناظرة[2]، وليس القصد أن نعرض في هذا التقويم المختصر ما قالوه من آداب وضوابط علىٰ الباحث التزامها، إلا أننا إذا طالعنا كلامهم، وجدنا أن القضية متعلقة بتهذيب النفس أولا، بحيث إن من لم يروض طبعه علىٰ أدب الجدال لا ينبغي له اقتحام هذا الباب، وخير له أن يلزم البحث المتفرد. ومن عجب، أن نجد في شواهد من التراث الجدلي، وأحيانا ممن عرفوا بصناعة الجدل، تفاوتا بين تنظيرهم لآدابه وممارستهم لمقامه؛ فابن حزم مثلا الذي سقنا شيئا من كلامه في أدب الجدال، لم يستطع في جداله -عفا الله عنا وعنه- أن يتجنب لمز أئمة المذاهب المخالفة بألقاب شنيعة لا تليق بمقام البحث العلمي بحال، حتىٰ قالوا عنه: لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان[3].

لست أعني تعميم الحكم علىٰ سائر فقهائنا، حاشا وكلا،

---

(١) منطق الكلام، (ص٣٤٨).

(٢) نشير إلىٰ أنَّ كلمة المناظرة كثيرًا ما تستعمل علىٰ سبيل الترادف مع الجدل حينما يتعلق الأمر بجدل الفقهاء؛ لأنَّ المناظرة في العرف المنطقي هي المحاورة لإظهار الصواب، وأما الجدال فلإفحام الخصوم، لكن إذا اتفقت الغاية في التحاور، بأن قُصد إظهار الحق، جاز استعمال الكلمتين علىٰ التكافؤ. وسيأتي في الفصل الثاني مناقشة في دلالات هذه المتكافئات.

(٣) سير أعلام النبلاء، (١٣/ ٣٨٠). وكتابه المحلىٰ مليء بقاموس من الألفاظ الشنيعة تجاه مخالفيه في مسائل الفروع والأصول الفقهية.

ولكني أريد أن أشير إلىٰ أنه قد يكون الجدال لذاته صعب التخلق، أو علىٰ الأقل لا يتحمل من التخليق ما أضفاه عليه الفقهاء. ولو قارنا نحو هذا التنظير: «إنه ينبغي للمناظر أن لا يقصد إسكات الخصم في زمان قليل؛ لأنه قد يصدر بالسرعة مقدمات واهية توجب غلبة الخصم. وأن لا يجلس -حين المناظرة - متكئا جلسة الأمراء، بل جلسة الفقراء؛ لأن هذا مما يوجب اجتماع الذهن وخلوصه عن الانتشار. وأن لا يكون جائعا بكثرة الجوع، ولا عطشا بكثرة العطش؛ لأنهما يوجبان سرعة الغضب المنافية للمناظرة . . .»[1].

لو قارناه مع نحو هذه الوقائع: «انثال الناس علىٰ المناقشات الفقهية، واشتدت المناقشة بين الشافعية والحنفية، وما كان الدافع معرفة علل الأحكام، أو استنباط قواعد الشرع؛ بل إرضاء تهمة التعصب، وشهوة الحكام. وكان حجة الإسلام الغزالي من أحد الناس في الجدل والمناظرة، وأقواهم في الأخذ بناصية خصمه، ولكنه تاب إلىٰ الله ولم يعد هذا النوع من النقاش من التعاون علىٰ طلب الحق، بل قال في هؤلاء المتناظرين: إن هؤلاء القوم يلبسون علىٰ أنفسهم بقولهم إن التعاون علىٰ طلب الحق من الدين»[2]، قلت: لو قارنا هذا بذاك لظهر لنا أن الصفات السلبية للجدل (الآفات) أغلب في الواقع من صفاته الإيجابية (الآداب)؛ وذلك

(١) الرشيدية شرح الشريفية، (ص٨٣-٨٥).

(٢) تاريخ الجدل، (ص٢٩٨). انظر كلام الغزالي في الإحياء، (١/ ٤٥).

من اعتلال فيه، إما مادة أو صورة أو غاية أو فاعلا. وهذه -في نظري- أول المسوغات لتجويد الجدل الفقهي؛ فإنه يكاد يكون جدلا متكلفا.

أيضا، ما أشار إليه بعض نقاد المنطق اليوناني من هجران لطرق القرآن والسنة عند المناطقة المسلمين قد ينسحب علىٰ الجدل الفقهي، بحكم العلاقة بينه وبين منطق الجدل الأرسطي، علىٰ الأقل من حيث المنهج؛ وللإمام ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) في بدائع الفوائد كلام عن هذا جاء في مقدمته: «[هذه] فصول عظيمة النفع جدا في إرشاد القرآن والسنة إلىٰ طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثرة والفروق المؤثرة وإشارتها إلىٰ إبطال الدور والتسلسل، بأوجز لفظ وأبينه. وذكر ما تضمناه من التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين والأجوبة عن المعارضات، وإلغاء ما يجب إلغاؤه من المعاني التي لا تأثير لها واعتبار ما ينبغي ... **وهذا من كنوز القرآن التي ضل عنها أكثر المتأخرين فوضعوا لهم شريعة جدلية فيها حق وباطل، ولو أعطوا القرآن حقه لرأوه وافيا بهذا المقصود كافيا فيه مغنيا عن غيره»**[1].

وقد أورد في هذه الفصول أمثلة نفيسة مقتبسة من القرآن الكريم والسنة النبوية؛ كقوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن

---

(١) بدائع الفوائد، (٤/١٢٦). وقد طبعت هذه الفصول بدراسة مستقلة للباحث أيمن عبد الرزاق الشوال.

البعير يجرب فتجرب لأجله الإبل، فقال: «فمن أعدىٰ الأول؟»[١] فيه إبطال الدور والتسلسل بأوجز عبارة. وقوله ﷺ عن ابن اللتبية عامل الصدقات: «فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتىٰ تأتيك هديتك»[٢]، فيه من الإشارة إلىٰ مسلك الدوران في العلية؛ فالهدية لما دارت مع العمل وجودا وعدما كان العمل علة لها.

وقد أشار غير ابن القيم إلىٰ نحو هذه المآخذ علىٰ المسالك الجدلية المعهودة عن أساليب اليونان؛ منهم الإمام الشاطبي الذي عقد فصلا في أنه لا يلزم أن تكون مقدمات استدلال المناظر علىٰ الوضع المنطقي، وعلل انتقاده بقوله: «إن المتحرىٰ فيه [تقرير المقدمات] إجراؤه علىٰ عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها؛ إذ هو أقرب إلىٰ حصول المطلوب، ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلىٰ المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا علىٰ شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مناف لذلك»[٣]، انطلاقا من هذه الانتقادات سندعي أنه هنا موضع تجويد ثان لجدل الفقهاء: فإنه يكاد يكون جدلا منقولا.

ومأخذ ثالث متعلق بالنقد الذاتي لأصول المذهب؛ فإننا رأينا من خلال ما سبق أن جدل الفقهاء كان في الخلاف الأصولي،

---

(١) الحديث رواه البخاري في كتاب الطب، باب لا صفر وهو داء يأخذ البطن، (رقم/ ٥٧١٧).

(٢) الحديث رواه البخاري في كتاب الحيل، باب احتيال العامل ليُهدىٰ له، (رقم/ ٦٩٧٩).

(٣) الموافقات، (٢/ ٦٣٩).

بحيث كل متجادل يدافع عن أصول مذهبه ويرد علىٰ أصول من خالفه، أما العود علىٰ ذات أصوله بالفحص فشيء قليل عزيز. مع أن في ذلك من تحرير أصول المذهب وتمحيصها ما فيه، إلا أن موجة التقليد والتعصب للمذهب عند فئة غير قليلة غطت علىٰ عموم النفع وتحقيق التعاون المنشود بالتصاوب. بل خوفي أن يكون جدل الفقهاء الذي نقحنا مواضيعه قد انتكس إلىٰ جدل في فروع لا دخل للأصول بها، خصوصا أن الفكرة السائدة هي أنه لا أصول للفقه إلا المدون من أصول الأحناف والمتكلمين، والواقع أن مناهج أصول الفقه أكثر مما عند أهل المدرستين المذكورتين؛ فوقع فك الارتباط بين الدرس الأصولي والدرس الفقهي بسبب هذا التصور الضيق للمنهجية الأصولية، وكان من آثاره تركز الجدل في الفروع معزولة عن الأصول.

يحكي الحجوي (١٣٧٦هـ) عن واقع الجدل الفقهي بعد عصر الأئمة بقوله: «وفي القرن الثاني والثالث ابتلي الفقه والفقهاء بداهية دهياء وهي التنافس المذهبي الناشئ عن الخلافيات والجدل، وانتصار كل أهل مذهب لمذهبهم، كأنه دين مخالف لدين أهل المذهب الآخر»[1]، ويرثي لحال الفقه والفقهاء في عهد تراجع الاجتهاد وهيمنة التقليد بعبارات مشعرة بمدىٰ تدهور الوضع، حيث يقول: «وأحاطت بعقولنا قيود فوق قيود، وآصار فوق آصار؛

---

(١) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، (٢/ ١٨٢).

فالقيود الأولىٰ التقيد بالمذاهب وما جعلوا لها من القواعد، ونسبوا لمؤسسيها من الأصول، الثانية: أطواق التآليف المختصرة المعقدة التي لا تفهم إلا بواسطة الشروح .. أحاطوا بستان الفقه بحيطان شاهقة، ثم بأسلاك شائكة، ووضعوه فوق جبل وعر بعدما صيروه غثا، وألقوا العثرات في طريق ارتقائه، والتمتع بأفيائه، حتىٰ يظن الظان أن قصدهم الوحيد جعل الفقه حكرة بيد المحتكرين، ليكون وقفا علىٰ قوم من المعممين .. وحاشاهم أن يقصدوا شيئا من هذا؛ لأنه ضلال في الدين، وإنما حصل من دون قصد»[1]، **ونعتقد أن هذا الوضع القديم المستمر للواقع الفقهي مسوغ ثالث لتجويد الجدل الفقهي: فإنه يكاد يكون جدلا عقيما.**

سأكتفي بهذه المسوغات الثلاثة: التكلف والتعصب والجمود، وهي وقائع في تاريخنا الفقهي دللت عليها من قبل، مع التنبيه علىٰ أنها تبقىٰ نسبية لا يمكن إطلاق الوصف بها، كما أن الغرض من تشخيصها ليس هو الطعن بها علىٰ الفكر الفقهي هيهات؛ ولئن كان تقويما فيه شيء من المجازفة والجرأة في الحكم فإن أساسه المحبة والغيرة. وقبل القصد إلىٰ محاولة إصلاح مواضع الضعف هاته التي ادعيناها في الجدل الفقهي، سنحاول أن نراها رأي العين في المبحث الموالي من خلال وقائع فقهية جدلية تعكس لنا حاجة التناظر الفقهي إلىٰ التجديد والتطوير.

---

(١) نفسه، (٢/٤٥١).

المبحث الثالث

نماذج جدلية من فقه الزواج

لا يتم لنا ما أردنا الوصول إليه من نتائج في هذا الفصل المتعلق بالاشتغال الجدلي الفقهي إلا بأن نقف علىٰ وقائع تشهد لما استخلصناه من استنتاجات نظرية عن الجانب الآلي والجانب التنفيذي في المناظرة الفقهية الجارية علىٰ منطق الجدل. وسنكتفي بعرض مناظرتين؛ إحداهما: مناظرة قريبة (أي وقعت بين المتناظرين مباشرة)، والثانية: بعيدة (أي يقوم فيها الطرفان باستحضار كلام الخصم والرد عليه من غير التقاء مباشر بينهما)، وكلتا المناظرتين في مسائل الزواج. سنصف في مطلب أول كل مناظرة من حيث فصولها وآلياتها وتدليلاتها، ثم نقف علىٰ النتائج والتقويم في مطلب موال.

المطلب الأول

وصف الجانب الآلي

* مناظرة[1] بين أبي إسحاق الشيرازي الشافعي (٤٧٦هـ)[2] وأبي عبد الله الدامغاني الحنفي (٤٧٨هـ)[3]:

سياق المناظرة هو مجلس عزاء ببغداد لوفاة زوجة القاضي أبي الطيب الطبري الشافعي (٤٥٠هـ)[4]، وقد دعي الشيخان الطبري

(١) المناظرة أنقلها من كتاب مناظرات ومحاورات فقهية وأصولية، جمع وتعليق الشيخ مولود السريري، (ص٥٢-٥٩). وكثير من هذه المناظرات نقلت في كتب التراجم والطبقات، فتبقىٰ العهدة فيها علىٰ الحاكي والناقل.

(٢) إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزاباذي أبو إسحاق الشيرازي، صاحب التنبيه والمهذب في الفقه والنكت في الخلاف واللمع وشرحه والتبصرة والمعونة في الجدل . . . وقد كان يضرب به المثل في الفصاحة والمناظرة. طبقات الشافعية، للسبكي، (٤/ ٢١٥).

(٣) محمد بن علي بن محمد الدامغاني الكبير أبو عبد الله قاضي القضاة، شيخ الحنفية في زمانه، تفقه علىٰ أبي عبد الله الصيمري. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لابن أبي الوفاء، (٢/ ٩٦).

(٤) هو طاهر بن عبد الله بن طاهر أبو الطيب الطبري شيخ الشافعية في زمانه، قال عنه =

والصيمري (٤٣٦هـ)[1] للمناظرة، فدفع كل منهما بتلميذه بدلا منه.

ثم جاء السؤال من أحد الحاضرين عن إعسار الزوج بالنفقة هل يوجب الخيار (التفريق)؟

❋ مذهب المتناظرين:

- مذهب المجيب/المستدل (الشيرازي عن الشافعية): أنه يوجب الخيار للزوجة[2].

- مذهب السائل/المعترض (الدامغاني عن الأحناف): أنه لا يوجبه لها[3].

= تلميذه: «لم أر فيمن رأيت أكمل اجتهادًا وأشد تحقيقًا وأجود نظرًا منه، صنف في الخلاف والمذهب والأصول والجدل». طبقات الفقهاء، للشيرازي، (ص١٢٧).

(١) الحسين بن علي بن محمد بن جعفر الصيمري أبو عبد الله أحد الفقهاء الكبار، ولي القضاء بربع الكرخ وبقي فيه إلىٰ حين وفاته. رَوىٰ عن أبي بكر هلال بن محمد وأبي حفص ابن شاهين وغيرهما، وعليه تفقه الدامغاني. الجواهر المضية، (١/ ٢١٤).

(٢) وهو مذهب الشافعية: قال في المجموع شرح المهذب (١٨/ ٢٦٧): إذا أعسر الزوج بنفقة المعسر فلها أن تفسخ النكاح، لما روىٰ أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ في الرجل لا يجد ما ينفق علىٰ امرأته قال: يفرق بينهما. ولأنَّه إذا ثبت لها الفسخ بالعجز عن الوطء -والضرر فيه أقل- فلأن يثبت بالعجز عن النفقة والضرر فيه أكثر أولىٰ.

(٣) قال في البناية شرح الهداية (٥/ ٦٧٢): هذا القياس باطل؛ لأنَّه قياس بالفارق؛ وذلك لأنَّ العجز عن النفقة إنما يكون عن المال، وهو تابع في باب النكاح، والعجز عن الوصول إلىٰ المرأة بسبب الجب والعنة إنما يكون عن المقصود بالنكاح وهو التوالد والتناسل.

* دليل المجيب:

- قياس النكاح علىٰ ملك اليمين في تأثير الإعسار بالنفقة في إزالتهما، بجامع استحقاق الإنفاق بهما[1].

* اعتراض السائل:

- التسليم بوجود الوصف والممانعة في عليته: استحقاق الإنفاق يوجد في الأصل (ملك اليمين) وفي الفرع (النكاح)، ولكن لا يمنع أن يستويا في أن كل واحد منهما يستحق به النفقة، ثم يختلفان في الإزالة عند الإعسار.

- سند الممانعة (تمثيل): استواء الأمرين في وصف لا يستلزم استواءهما في كل الأحكام، كاستواء البيع والنكاح في أن كل واحد منهما يستحق به الملك، وافتراقهما في فوات التسليم بالهلاك؛ فالبيع يبطل إذا هلك المبيع قبل التسليم، والنكاح تثبت أحكامه عند الموت قبل الدخول (هلاك) ⬅ استواء الملك والنكاح في استحقاق النفقة لا يستلزم استواءهما في الإزالة عند العجز عن الإنفاق.

- تعليل عدم تأثير الوصف في الفرع: ملك اليمين يمكن فيه

(١) الاستدلال بالقياس ينبني علىٰ مقدمات؛ أولها: تقرير ثبوت حكم الأصل، وهو في شاهدنا: الإعسار بالنفقة في ملك اليمين يوجب زواله. ثم إثبات تعليل الأصل، أي إنَّه معلل، ثم تخريج المناط، أي بيان العلة، ثم الإلحاق، أي نقل الحكم. ومن حق المعترض أن يسأل في كل مرحلة من مراحل القياس.

نقل الملك عن المعسر إلىٰ الغير بالبيع، وفي النكاح لا يمكن نقل الملك عن الزوج إلىٰ الغير.

يظهر لنا أن الاعتراض هنا تجاوز أن يكون علىٰ حكم الأصل أو علىٰ علته أو علىٰ وجود الوصف في الفرع، ولكنه اعتراض علىٰ المساواة بين الأصل والفرع، ويلقب هذا الوجه في المنطق **بدفع المساواة أو الفرق**؛ ومعناه: «أن يحاول المعترض التمييز والتفريق بين الأصل والفرع محاولا إبداء خصوصية فيه هي شرط، ومدعيا أن هذا الشرط غير متحقق في الفرع، ثم يعمد بعد ذلك إلىٰ الفرع محاولا إبداء خصوصية فيه هي مانع، ومدعيا أن هذا المانع متحقق في الفرع؛ وبالتالي يمنع من تعدية حكم الأصل إلىٰ الفرع»[1].

*** انفصال المستدل:**

- **القول بموجب سند الممانعة**: استواء الأمرين في وصف لا يستلزم استواءهما في جميع الأحكام = تقرير صحيح.

- **حل موضع الغلط في السند**: الموت في النكاح انتهاء إلىٰ أمر متناه، فلا يحتاج إلىٰ إبطال عقد، بخلاف البيع فإنه يحتاج إلىٰ إبطال إذا وقع ما يوجب ذلك. فهذا وجه افتراق البيع والنكاح في الإزالة رغم استوائهما في استحقاق الملك.

- **تحرير المراد من دليل الدعوىٰ**: مهما حصل عجز عن

(١) منطق الكلام، (ص٤٢٩).

الإنفاق المستحق في الملك والنكاح أوجب الخيار فيهما لتساويهما فيما استحق به الإنفاق.

- **معارضة عدم تأثير الوصف في الفرع**: كون الملك يمكن نقله عند العجز عن النفقة ببيع المملوك؛ فلذلك أوجب الخيار، بخلاف النكاح فلا يمكن نقل الملك فيه؛ لهذا كان الوصف في الفرع قيدا غير مؤثر في الحكم. معارض بكون النكاح أيضا يمكن إزالة ملكه بالتطليق.

- **الانتقال إلىٰ دليل آخر**: قياس الخيار في الإعسار بالنفقة علىٰ الخيار في العنة في إيجاب الفرقة.

*** اعتراض السائل علىٰ الجواب:**

- **إلزام المستدل**: إبطال البيع والنكاح علىٰ حد سواء عند فوات التسليم لاستوائهما في إيجاب الملك.

- **التفريق بين النكاح وملك اليمين في باب النفقة**: بعض أحكام النفقة توجب الإزالة في الملك؛ لأنها من النفقات الواجبة، ولا توجب الإزالة في النكاح[1]، وهذه طريقة مألوفة مستعملة في الجدال الفقهي، من باب إلزام الخصم علىٰ التسليم بقول لاتفاقه علىٰ بعض شعب ذلك القول؛ ويمكن إدراج هذه الطريقة ضمن العلاقة المنطقية: **الاستدلال بالتلازم**.

---

(١) كالنفقة الماضية ونفقة الخادم فهي نفقات واجبة، ولا توجب التفريق بين الزوجين إذا تخلفت.

- الاعتراض علىٰ القياس الثاني للدعوىٰ (الخيار للعنة): هو قياس مع الفارق؛ وذلك أن العجز عن الوطء لا بديل عنه، بخلاف العجز عن النفقة فإن الزوجة تستدين علىٰ ذمة زوجها حتىٰ يوسر. (معاوضة = ثبوت البدل).

* جواب المستدل:

- تحرير المراد من التسوية بين الملك والنكاح في العجز عن الإنفاق ومن التفريق بين البيع والنكاح في الاختلاف في التسليم[1].

- منع الإلزام بالتفريق بين الملك والنكاح في باب النفقة للأحكام الفرعية التي أوردها الخصم؛ لأنها أحكام غير مسلمة[2].

- معارضة المعاوضة بالاستقراض علىٰ ذمة الزوج: فيه ضرر واضح علىٰ الزوج؛ لأنه قد يطلب بالدين ويحبس عليه.

وانتهت المناظرة الجدلية دون أن يخبرنا الناقل عن المنتصر من الطرفين، أو عن تسليم أحد المتناظرين بدليل المخالف، أو عن موقف شيخي المتناظرين، أو حتىٰ عن انطباع الحاضرين. وسنعود لبعض هذا بالتقويم والتعليل في مطلب الجانب التنفيذي.

(١) فالتسليم مستحَق بعد البيع، وغير مستحق بعد النكاح.

(٢) فالنفقة للخادم مثلًا لا ضرر فيها فلا توجب خيارًا بخلاف العجز عن نفقة الحال.

❊ المناظرة الثانية (البعيدة) من كتاب الذب عن مذهب مالك للإمام ابن أبي زيد القيرواني (٣٨٦هـ) في مسألة (أقل ما يكون صداقا)[١]:

❊ مذهب المتناظرين:

- المجيب (ابن أبي زيد عن المالكية): لا يكون الصداق أقل من ربع دينار[٢].

- السائل (عن الظاهرية): جائز أن يكون صداقا كل ما له نصف قل أو كثر[٣].

❊ أدلة المعترض[٤]:

- النقل: نحو قوله تعالىٰ: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: ٤]،

---

(١) انظرها بالتفصيل، (٢/ ٦١٤-٦٣٢). قال في مقدمة التحقيق عن كتاب الذب عن مذهب مالك لابن أبي زيد القيرواني: رد أصولي وفقهي علىٰ أحد ظاهرية الغرب الإسلامي، لم نهتد إلىٰ تعيين اسمه إلىٰ الآن. ألف هذا الظاهري كتابًا في الرد علىٰ مالك، والطعن في إمامته ونقض بعض أصوله وفروعه المبنية عليها. محمد العلمي، (ص١٥٣).

(٢) قال مالك ﷺ: لا أرىٰ أن تنكح المرأة بأقل من ربع دينار وذلك أدنىٰ ما يجب فيه القطع. الموطأ، كتاب النكاح، باب ما جاء في الصداق والحباء.

(٣) قال في المحلىٰ (٩/ ٩١): وجائز أن يكون صداقًا كل ما له نصف قلَّ أو كثر، ولو أنَّه حبة بر أو حبة شعير أو غير ذلك، وكذلك كل عمل حلال موصوف، كتعليم شيء من القرآن أو من العلم أو البناء أو الخياطة أو غير ذلك إذا تراضيا بذلك وورد في هذا اختلاف.

(٤) لا يعتبر عدم البدء بدليل المجيب هنا غصبًا؛ لأنَّنا في مناظرة بعيدة فجائز أن يأتي فيها المجيب باعتراض السائل ثم يرد عليه، ثم يردفه بأدلته هو.

وقوله تعالىٰ: ﴿أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦]؛ وجه الدلالة أنَّ الشرع لم يحُدَّ حين الإيجاب قليلًا من كثير. وقد أجاز النبي عليه الصلاة والسلام النكاح علىٰ نعلين، وعلىٰ خاتم من حديد، وورد أيضًا من أقوال الصحابة المعنىٰ نفسه[١].

* **أجوبة المستدل:**

- **رد علىٰ الاعتراض بالمشاركة في الدليل:** تعلق كل واحد من الخصمين بظاهر الآية الذي يقبل التخصيص إن كان عامًّا، أو التقييد إن كان مطلقًا، أو التأويل إن كان محتملًا. أي إنَّ آيات المعترض هي نفسها دليل المجيب إلا أنَّ كل طرف يتعلق بوجه دلالة.

- **تأويل ظاهر الآيات:** تُصرف إلىٰ ما له بال من الأموال، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ [النساء: ٢٤]؛ فلابدَّ أن يكون إباحة النكاح بصداق له بال تخرج به الزوجة عن حال الزانية والموهوبة.

- **الاعتراض بالقرآن الكريم:** قال تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥] فلو كان كل ما له نصف ولو حبة الخردل صداقًا، لكان كل واحد واجدًا للطَّول؛ فكان هذا دليلًا

---

(١) الأحاديث والآثار الواردة في الباب ذكرها بأسانيدها ابن عبر البر في التمهيد، (٢١/ ١٠٩).

علىٰ أنَّه لا يكون الصداق كل ما قُدر عليه.

- **الاستدلال بالقياس**: التحديد بما يرجع إلىٰ أصل أولىٰ من التحديد بما لا يرجع إلىٰ أصل؛ وقد دل القرآن علىٰ ما له بال وحرمة من الأموال: وهو ما أباح به قطع يد السارق[1]، فيكون هو الأصل الذي يقاس عليه أقل المال المعتبر في الصداق.

- **الانتقال إلىٰ دليل آخر (استغزارًا بالحجج)**: لم نعلم عن النبي ﷺ أو أصحابه من تزوج منهم علىٰ أقل من نواة من ذهب (مساواة ضمنية بين مقدار النواة ومقدار أقل الصداق).

- **تأويل أحاديث الخصم**: حديث النعلين لا يعلم به التوقيت (التحديد)[2]، وحديث الواهبة نفسها وغيره يحتمل معاني كثيرة لا تساعد علىٰ قصد التحديد بها.

- **الاعتراض علىٰ أسانيد بعض الروايات في الباب**: حديث: «أنكحوا الأيامىٰ، ثلاثًا، قيل: ما العلائق بينهم يا رسول الله؟

(١) الإشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة، ٣٨]، وإلىٰ قوله عليه الصلاة والسلام في حديث عائشة: «تقطع اليد في ربع دينار فصاعدًا». رواه البخاري في كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلىٰ السلطان، (رقم/ ٦٧٨٩).

(٢) هو حديث عامر بن ربيعة، رواه الترمذي في جامعه، كتاب النكاح، باب ما جاء في مهور النساء، (رقم/ ١١١٣). وفيه أنَّ امرأة من بني فزارة تزوجت علىٰ نعلين فقال رسول الله ﷺ: أرضيت من نفسك ومالك بنعلين؟ قالت: نعم، فأجازه.

قال: ما تراضىٰ عليه الأهلون، ولو قضيب من أراك»[1]، حديث واهٍ فيه من الضعاف الحجاج بن أرطأة ومحمد بن عبد الرحمن بن البَيلَماني[2].

- فساد اعتبار دليل الخصم (حديث الواهبة نفسها): لتطرق الاحتمالات إليه؛ ففي قوله ﷺ للصحابي لما عدم الصداق: «زوجتكها بما معك من القرآن»[3]، من الاحتمالات أنَّه ﷺ لم يظهر لنا أنَّه سألها هل تحب نكاح غيره، ولم يستأمرها، ولم يسألها هل تعلم السورتين اللتين مع الرجل ... ⟸ ظاهر الحديث ناطق بالخصوص في أكثر نصه.

- الجواب علىٰ الاعتراض بكون القياس مما لا يقول به الخصم (الظاهري): يمكن معاوضة القياس بأصل أثبته الخصم: وهو أنَّ الفروج محرمة فلا تستباح إلا بما لا شك فيه، ويَلزم القائل به أن يرجع إلىٰ ضرورة التحديد، إلا أن يعتبرها محل اجتهاد لم يثبت فيها دليل توقيفي[4].

---

(١) رواه الدارقطني في سننه من حديث ابن عباس، كتاب النكاح، باب المهر، (رقم/ ٣٥٥٨).

(٢) وإذا صح هذا الحديث ونحوه من الروايات فهي محمولة علىٰ التراضي الذي دل علىٰ مقداره الكتاب والسنة.

(٣) الحديث رواه مالك في الموطأ من كتاب النكاح، باب ما جاء في الصداق والحباء، وهو أصرح ما يحتج به المخالف.

(٤) وهذا الجواب معاوضة لما لا يقول به الخصم من القياس-لمذهبه الظاهري-بما اتُّفق عليه من تحقيق المناط، ومعلوم أنَّ تحقيق المناط لا ينكره منكرو القياس الأصولي.

- استعمال أسلوب الفنقلة في تحرير المراد من القياس علىٰ ما تقطع فيه اليد[1]: مثلًا إذا نازع الخصم في الأصل فقال: أفلا رددت ذلك إلىٰ دية اليد، نقول: إنَّ النكاح يحتاج إليه الموسر والمعسر، فلابدَّ أن يجري فيه الأمر علىٰ ما فيه صلاح الجميع.

- تصحيح اجتهاد مالك دفعًا لشبهة ابتداعه القياس في المسألة أو تقليد قول أبي حنيفة فيها: عَلِم مالك أنَّه لابدَّ من توقيت، فأخذ بأقل ما بلغه عن السلف من نكاح عبد الرحمن بن عوف (نواة من ذهب = علىٰ فرض تقويمها بربع دينار) واستدل بذلك[2].

- مطالبة الخصم بتصحيح النقل عن مالك: في إلزام مالك بإجازة النكاح إذا وقع بأقل من ربع دينار لقوله بالطلاق فيها قبل البناء، ولا طلاق إلا بانعقاد النكاح. ويعتمد الخصم كثيرًا طريقة الإلزام، سيما إذا اقترنت بقسمة حاصرة.

* رد المعترض[3]:

---

(١) والمراد من هذا الأسلوب هنا الجواب علىٰ المطالبة بتصحيح العلة التي قد يبديها الخصم عند تسليمه الجدلي بدليل القياس.

(٢) أما تقليده لأبي حنيفة فقد قال مالك: لم يأخذ أولونا عن أوليهم، فكذلك آخرونا. فيكون قياسهما معًا علىٰ ما تقطع فيه اليد من باب الاتفاق لا التقليد.

(٣) لكون المناظرة البعيدة يجريها طرف واحد (المستدل) باستحضار كلام الخصم والرد عليه، بدا لي أن أكملها بأجوبة الخصم علىٰ أدلة المستدل، مستعينًا بكلام ابن حزم في المحلىٰ (٩/ ٩١-١٠٠)؛ لأنَّ الكتاب الذي يرد عليه ابن أبي زيد-كما نبهت عليه- لمؤلف ظاهري مجهول، ولا أكثر ظاهرية من ابن حزم.

- سقوط الأخبار المنقولة في التحديد من جهة الإسناد، والروايات عن فقهاء الأمصار اجتهادات لا تقوم بها الحجة، علىٰ أنَّ كثيرًا منها لا تصح أسانيدها إلىٰ الأئمة المنسوبة إليهم. والأحاديث المرفوعة في المسألة موضوعة.

- حصر أدلة الخصم في ما ذُكر من روايات مع القياس المعروف، ولا حجة لهم فيه علينا: «هو أسخف قياس في العالم»؛ لأنَّه لا شَبه بين النكاح والسرقة.

- تمويههم بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥]؛ وذلك أنهم لا يفرقون في أقل الصداق بين الحرة والأمة[١].

- تحكُّمهم في حمل حديث الواهبة علىٰ أنَّه خاص لرسول الله ﷺ، مع أنَّ الأصل في أفعال النبي الائتساء إلا أن يدل دليل علىٰ الخصوصية، ولا دليل هنا.

- تصحيح الآثار المتواترة عن السلف في عدم التحديد إلا بما تراضىٰ عليه الزوجان.

---

(١) وصف ابن حزم هذا التمويه بقوله: لا ندري علىٰ ما نحمل هذا القول من قائله؛ إلا أننا لا نشك في أنَّه لم يحضره فيه من الورع وتقوىٰ الله تعالىٰ حاضر! (٩/ ٩٣) وله -سامحه الله- في هذه المسألة لوحدها قاموس من عبارات الحط من المخالف وأقواله.

المطلب الثاني

تقويم الجانب التنفيذي

سنعتمد في تقويمنا للنموذجين المعروضين آنفًا من الاشتغال الجدلي الفقهي علىٰ النظر في الجانب الداخلي (الاستدلالي) والجانب الخارجي (الصوري) لكلتا المناظرتين. والغرض أن نتحقق من مقبولية ما خرجنا به من استنتاجات نظرية في مطلب تقويم الجدل الفقهي.

*** التقويم الاستدلالي:**

أهم ما نقف عليه خلال تحليلنا للجانب الداخلي للجدل الفقهي هو أنَّه مجال لتعليل الأحكام الفقهية وتحرير المناهج الأصولية بامتياز؛ وذلك -كما قلنا سابقا- لمقتضيات مجادلة الخصم والرد علىٰ اعتراضاته وعلىٰ كل الاحتمالات المتطرقة إلىٰ الوضع الفقهي. أكثر من ذلك أنَّه مجال لتكوثر الأدلة وبيان أوجه الاستنباط منها؛ فإنَّ بعض الأصول مهما قلنا بأنها من أصول مذهب ما، لا نستطيع الوقوف علىٰ كيفية استثمارها إلا من خلال هذه التعاليل التي اقتضاها حفظ الأوضاع من وجوه الاعتراضات.

مثال ذلك: القياس الذي دأب عليه الفقهاء في أحكام الزواج، أعني قياس عقد الزواج علىٰ عقود البيوع، في الواقع لا يمكن تسلُّمه بإطلاق؛ ففي مناظرة الشيرازي والدامغاني، حرر الأول الفرق بين النكاح والبيوع (وإن أوجبا ملكًا أو نوع ملك) بأنَّ التسليم في البيوع مستحق بعد البيع؛ لذا يبطل العقد إذا وقع هلاك المبيع قبل التسليم، بينما لا يقول أحد بقياس عقد النكاح علىٰ البيع في الإبطال للموت قبل الدخول. مما يدل علىٰ أنَّ هذا النوع من القياس -في تصوري- قُصد به ضبط أحكام الزواج بقياس منضبط يستند إلىٰ جامع جنس المبادلة الموجودة في العقدين[1]، وعليه؛ لا أجازف إن قلت إنَّ أقيسة هذا الباب ستكون في جملتها من نوع قياس الشبه المعلوم ضعفه في أصول الفقه النظرية[2].

مثال آخر لما تُبرِزه المناظرة الفقهية علىٰ مستوىٰ المنهجية الأصولية: تعليل عدول الأئمة عن بعض الأصول التي يقولون بها إلىٰ غيرها؛ يقول الدكتور الناجي لمين: «سمة أخرىٰ كانت تميز

---

(١) وعلىٰ هذا المعنىٰ تُحمل أقوال الفقهاء من نحو كلام ابن العربي علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا﴾: وهذا يبيِّن أنَّ النكاح عقد معاوضة، ولكنه على صفات مخصوصة من جملة المعاوضات، وإجارة مباينة للإجارات؛ ولهذا سمي الصداق أجرة، وقد تقدم بيان ذلك في سورة النساء، فأباح الله لرسوله أن يتزوج بغير الصداق لأنَّه أولى بالمؤمنين من أنفسهم. «أحكام القرآن»، (٣/٥٩٦).

(٢) عرفه في اللمع: قياس الشبه أن تحمل فرعًا علىٰ الأصل بضرب من الشبه . . . فهذا اختلف أصحابنا فيه؛ فمنهم من قال إنَّ ذلك يصح وللشافعي ما يدل عليه، ومنهم من قال لا يصح. (ص١٠٠).

منهج الاستنباط في هذه الفترة المبكرة من تاريخ علم أصول الفقه، وهي أنَّ الفقيه وإن كان ينطلق في فتواه من أصول معينة، فإنَّه يخرج عنها أحيانًا. أي إنَّ الفقهاء كانوا لا يطبقون الأصول علىٰ الفروع تطبيقًا صارمًا. ولقد كان مالك يقيس، لكنه كان يستحسن أيضًا إذا قبح القياس»[1]. شاهد ذلك في النماذج التي قدمناها ما ذكروه من قياس في أقل الصداق علىٰ ما تقطع فيه اليد؛ ألا يمكن أن يكون حقيقة هذا القول أنَّه استحسان من الإمام لحفظ مقصد من مقاصد الشريعة، وهو أن يبقىٰ الصداق شعيرة علىٰ الزواج الإسلامي، وإن كانت التعاليل لمقتضيات المناظرة اتهجت إلىٰ ما هو أسعف في الجدل.

وبعدُ، هل يصح أن نقول: إنَّ الجدل الفقهي استطاع أن يطور المعرفة الشرعية كما هو المراد من غاية التلاقي علىٰ الفحص العلمي؟ الجواب في تقديري أنَّه بقي قاصرًا عن تحقيق هذه الغاية، بدليل أنَّ المناظرة الفقهية الجدلية كانت تبتدئ بمسلمة ضمنية: وهي حفظ أوضاع المذهب الذي يتبعه كل طرف، ويصعب أن نجد الشواهد الكافية لكي نقول إنَّ تغير المواقف العلمية نتيجةً للجدل كان أمرًا شائعًا ذائعًا. وإذا كان ذلك كذلك سَلِم لنا القول: إنَّ الجدل الفقهي عانىٰ من نوع عقم سببه الأساسي: تقصُّد نصرة المذاهب بإبطال ما خالفها، وكان يمكن أن يكون جسرًا لتلاقح

(١) علاقة الإنتاج الفقهي بعلم أصول الفقه المدون، (ص١٥).

المذاهب، لا بهدف توحيدها ولكن بالتقريب بينها؛ وأعني بالتقريب هنا: المشاركة في بناء الحكم الفقهي وإبراز مواطن الالتقاء في أصول المذاهب.

وشيء آخر نلاحظه في استدلالات الجدل الفقهي الذي مرت نماذجه: هو أنَّه بقي حبيس النظر الفقهي المحض، أعني النظر المتخصص؛ فالغالب عليه أن يجري بين فقيهين مبرزين في الحجة والمناظرة. وهذا وإن كانت له مسوغاته إذ كان الفقهاء لهم دراية واسعة بعلوم الشريعة وغيرها، ولم تكن النوازل التي تجري عليها المناظرات بلغت من التعقيد في تعلقاتها الواقعية مبلغًا يستدعي توسيع دائرة المتناظرين فيها؛ إلا أنني أتصور اليوم أنَّه من المعقول جدًّا «أن نبني تصورًا للمناظرة نفسها يكون أوسع وأشمل .. فقد نتصور أن يشارك فيها أكثر من متناظرين وأن تتنوع دعاواهم ووظائفهم، وقد نعين مذاهبهم وغاياتهم ومعتقداتهم، وتصورات بعضهم عن بعض، والزمن الذي تستغرقه المناظرة بينهم، وقد نجعل الغلبة مراتب، فنحدد درجة غلبة كل من المتناظرين في كل مستوىٰ من مستويات المناظرة ...»[1]، ولا اعتراض علىٰ هذا التصور؛ لأنَّ التطور صفة ذاتية في الاستدلالات النظرية، لابدَّ أن تتأثر بحال المستدل والمتلقي ولغة التخاطب ومقامات الحوار بينهما.

---

(١) في أصول الحوار، طه عبد الرحمن، (ص٩٢).

* التقويم الصوري:

لو استحضرنا ما تحدثنا عنه سابقًا من آداب البحث والمناظرة، ووسمناه هنالك بأنَّه متكلف في الطبيعة الجدلية، وأنَّ النفوس البشرية مهما تناشدت الفضائل قد تأخذها من المآخذ ما يحول بينها وبين التزام كل الآداب، علىٰ أنَّ جدل الفقهاء أرقىٰ ما وصل إليه منطق الجدل؛ فإنَّ أولىٰ الملاحظات بهذا الخصوص في ما مر من نماذج جدلية: عدم رعاية الأدوار؛ وذلك أنهم نظَّروا في أدبياتهم لأن تنطلق المناظرة بين مجيب وسائل إلىٰ أن تنتهي بإفحام الأول أو إلزام الثاني. والواقع أنها تنطلق كذلك ثم لا تلبث أن تختلط فيها الأدوار -وهو ما يسمىٰ في الاصطلاح الخبط والنشر- فينقلب المجيب سائلًا والسائل مجيبًا.

وأيضًا، تنظيرهم لوظائف السائل علىٰ الترتيب: المنع/ المطالبة، ثم النقض/الاعتراض، ثم المعارضة[1]، بحيث«إن قدم الاعتراض علىٰ المطالبة أو المعارضة علىٰ أحدهما لم يجز؛ لأنَّ في الاعتراض تسليمًا لوجود العلة، فلا يجوز له إنكارها بعد الإقرار بها، وكذلك في المعارضة إقرار بالعلة وتسليم لسلامتها من الطعن فلا يجوز له أن يرجع في ذلك»[2]، والواقع أنَّ المناظرات

(١) علىٰ أنَّ المنع مطالبة بالدليل، والنقض اعتراض علىٰ الدليل، والمعارضة في المدلول.

(٢) المنهاج، (ص٤١).

لم تجر علىٰ هذا الترتيب وإنما يُتجه فيها غالبًا نحو بطلان الدليل لإبطال المدلول. حتىٰ استُشكل في التنظير أن يكون المنع مسموعًا إلا أن يُثبِت السائل توقف صحة الدليل علىٰ المقدمة الممنوعة، «وإثبات التوقف [في الواقع] دونه خرط القتاد»[1].

زد علىٰ ذلك ملاحظة أخرىٰ عن ندرة صياغة الأقيسة علىٰ الطريقة الأرسطية التي مفادها ألا دليل منتج إلا بأن يتشكل من مقدمتين إحداهما صغرىٰ والثانية كبرىٰ علىٰ شكل من الأشكال الأربعة بحسب مكان الحد الأوسط، وعلىٰ ضرب من الأضرب المنتجة، بحسب أسوار المقدمتين؛ وتفاصيل ذلك ليس هذا موضعها، إلا أني سأفرض قياسًا اقترانيًا في موطن النزاع المتقدم (أقل مقدار الصداق) لننظر لأجل ماذا أهمل الفقهاء في أثناء جدالاتهم التقيد بالأشكال المنطقية:

- ننطلق من الأصل المستقرأ وهو أنَّ الصداق يكون بما له بال وحرمة لنضعه مقدمة كبرىٰ في قياس اقتراني من الشكل الأول[2]:

- الصغرىٰ: يقطع العضو حدًا بما له بال وحرمة. (كلية موجبة).

---

(١) شرح الشريفية، (ص٣١).

(٢) وهو ما كان الحد الأوسط فيه محمولًا في الصغرىٰ، موضوعًا في الكبرىٰ. واشترط له المناطقة شرطين نظمهما صاحب السلم في قوله: فشرطه الإيجاب في صغراه ۞ وأن تُرىٰ كلية كبراه.

- الكبرىٰ: لا صداق إلا بما له بال وحرمة. (كلية موجبة: النفي مع الاستثناء).
- النتيجة: لا صداق إلا بما يقطع به العضو حدًا. (ينتج كلية موجبة).

فنجد أنَّ النتيجة المحصل عليها بعد العناية في صب المادة الفقهية علىٰ قالب صوري منطقي لا تسمن ولا تغني من جوع لا في الجانب الآلي ولا في الجانب التنفيذي، ووجوه الاعتراض علىٰ هذا القياس تتطرق إلىٰ مقدمتيه من مداخل شتىٰ أولها صحة الاستقراء المبني عليه مقدمته الكبرىٰ.

قبل ختام هذا المطلب التقويمي نسجل أيضًا ملاحظتين عن فعالية المناظرات الفقهية الجدلية. الملاحظة الأولىٰ عن سياق التناظر: فقد رأينا أنَّ مناظرة الشيرازي والدامغاني كانت في مجلس عزاء لجريان العادة بالتناظر في أثناء مثل هذه المجالس الجامعة بين فقهاء المذاهب؛ وقد نستشعر من نحو هذا السياق أنَّ الدافع فيه لا يكون هو الفحص العلمي المنتج بقدر ما هو ضرب من الترف العلمي في التغالب بالحجج. ونستحضر بهذا الصدد عتاب الإمام الغزالي علىٰ أهل المناظرة في زمانه لما قال: «ويكون التباغض بينهم كما بين الضرائر فكما أنَّ إحدىٰ الضرائر إذا رأت صاحبتها من بعيد ارتعدت فرائصها واصفر لونها فكذا ترىٰ المناظر إذا رأىٰ مناظرًا تغير لونه واضطرب عليه فكره، فكأنه يشاهد شيطانًا ماردًا أو سبعًا ضاريًا فأين الاستئناس والاسترواح الذي كان يجري بين

علماء الدين عند اللقاء وما نقل عنهم من المؤاخاة والتناصر والتساهم في السراء والضراء؟»[1]. الشاهد: أنَّ السياق الذي كان يحكم المناظرات لا يساعد علىٰ فعاليتها.

أما الملاحظة الثانية: فهي عن مخرجات المناظرات الفقهية الجدلية؛ حيث إننا نفتقد فيها مرحلة التوافق علىٰ الإنهاء، ويغيب عنا بسبب ذلك ما أضافته المناظرة من الناحية العلمية، بل الغالب أن يبقيٰكل طرف محتفظًا بأوضاعه الأولىٰ، مكتفيًا باستدلالاته عليها؛ وكأنَّه لم يكن من الغرض أصلًا أن يرجع أحد المتناظرين إلىٰ قول خصمه، أو يسلم ببعض استدلالاته، أو يتعاونا علىٰ تجويد الاستدلال في المسألة وتقريبها إلىٰ الحاضرين.

وبعدُ، فإنَّه من واجبنا العلمي بعد أن وقفنا علىٰ آفات في الجدل الفقهي «القديم» أن نبحث عن سبل التجويد الممكنة لنفتح ما استشعرناه من انسداد في أفق المناظرة الفقهية. وقد حاولت خلال مطالب هذا الفصل التدليل علىٰ مشروعية ومقبولية ومعقولية تحويل المناظرة الفقهية إلىٰ منطق جديد للخطاب الفقهي يسمح بأن تكون أكثر فعالية في تطوير المعرفة الشرعية وأقرب إلىٰ واقع التناظر الفقهي. وسأسعىٰ في مطالب الفصل الموالي إلىٰ شرح هذا المنطق الجديد الذي نصطلح عليه: **منطق الحوار الفقهي**. والوعي حاضر في نظرنا إلىٰ الموروث الفقهي وفي توجهنا لمنطق الحوار بأنَّ:

---

(١) إحياء علوم الدين، (١/٤٦).

«حقوق الاعتراض وواجبات الرد علىٰ الاعتراض المناظراتية، مادة منطقية تفرد بها الفكر الإسلامي -العربي القديم، في حلقته الأصولية وليس في حلقته الفلسفية. وهي مادة صالحة اليوم لأن تستثمر في أعمال أصيلة تساهم في الاجتهادات المعاصرة التي تُشرف علىٰ الحوار وعلىٰ التواصل اللغوي بصفة عامة بمنظار منطقي»[1].

(١) منطق الكلام، حمو النقاري، (ص٤٩٨).

الفصل الثاني

المناظرة الفقهية بمنطق الحوار

المبحث الأول

منطق الحوار

نحاول في هذا المبحث الخروج من منطق الجدل والدخول إلىٰ منطق الحوار من خلال متابعة ما كتبه المعاصرون في نظرية الحجاج، التي تهتم بالحوار مجالًا لتأثير الخطاب في المتلقي الخاص أو العام، من حيث الأساليب اللغوية .والاستدلالات المنطقية؛ والغرض أن نفهم كيف يمكننا أن نجد ضمن هذا المجال حيزًا لتجديد الخطاب الفقهي الإسلامي، خصوصًا في مجال التناظر. لأجل هذا جعلنا مطلبًا أول نتعرف فيه علىٰ نظرية الحجاج، ثم مطلبًا ثانيًا نربط فيه العلاقة بالحوار، لنخرج بنتيجة عن خصائص المنطق الحواري.

المطلب الأول

الحجاج مدخلًا

تطورَ المنطق ولم يعد أرسطيًا كما وُضع أول مرة، وظهرت فيه اتجاهات معاصرة: بعضها رياضي صناعي، وبعضها طبيعي لساني. يقول الدكتور طه عبدالرحمن مجملًا هذا التطور: «لقد ارتدىٰ المنطق منذ مطلع هذا القرن «ألبسة» ثلاثة:

- لباس تركيبي: تتحدد علىٰ مستواه صحة الاستدلال بإمكان اشتقاقه من مسلمات مخصوصة بطريق قواعد مخصوصة.

- لباس دلالي: تتحدد علىٰ مستواه صحة الاستدلال بإمكان صدقه في جميع التأويلات المسندة إليه داخل بنية دلالية مخصوصة، أو بتعبير آخر، بامتناع التعرض له بالنقض.

- لباس حواري: تتحدد علىٰ مستواه صحة الاستدلال بإمكان تحصيل مدعيها من المتحاورَين طريقة مشروعة لإلزام خصمه.

وبفضل اللباس الأخير الذي اكتساه المنطق منذ السبعينات، توثقت الصلات بينه وبين «الدرس اللغوي»، و«مبحث الخطاب» منه علىٰ وجه الخصوص»[1]. والذي يتعلق بموضوعنا هنا هو

---

(١) في أصول الحوار، (ص٢٩، ٣٠).

الاتجاه الأخير الذي يُعنىٰ بتقنين الحوار وتفعيله، إلا أنَّه يندرج ضمن اتجاه أعم له صلة بالمنطق الجدلي الذي تحدثنا عنه، وذلك هو المنطق الحجاجي؛ الذي سنحاول الوقوف علىٰ تعريفه ومبادئه وأصوله وأدلته، ثم علاقته بالجدل والحاجة إليه في التناظر الحواري.

في المقاييس: «الحاء والجيم أصول أربعة: فالأول القصد، وكل قصد حج .. ومن الباب المحجة وهي جادة الطريق .. ويمكن أن تكون الحُجة مشتقة من هذا؛ لأنها تُقصد أو بها يقصد الحق المطلوب. يقال حاججت فلانًا فحججتُه أي غلبتُه بالحُجة، وذلك الظفر يكون عند الخصومة، والجمع حجج والمصدر الحجاج»[1].

وفي التاج: «وحججتُ فلانًا واعتمدته: قصدته، ورجل محجوج أي مقصود .. والحج كثرة الاختلاف والتردد .. والحجة بالضم الدليل والبرهان، وقيل: ما دُفع به الخصم. وقال الأزهري: الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة. وإنما سميت حجة لأنها تُحج أي تقصد؛ لأنَّ القصد لها وإليها. والمحجاج بالكسر الجَدِل ككتف، وهو الرجل الكثير الجدل»[2].

أما في التعريفات: «فالحجة ما دُل به علىٰ صحة الدعوىٰ،

---

(١) ابن فارس، (٢/٢٩، ٣٠).

(٢) الزبيدي، (٥/٤٥٩-٤٦٤).

وقيل الحجة والدليل واحد»[1]، وفي الكليات: «الحجة بالضم البرهان، وعند النظار أعم منه لاختصاصه [البرهان] عندهم بيقين المقدمات. وما ثبت به الدعوىٰ من حيث إفادته للبيان يسمىٰ بينة. ومن حيث الغلبة به علىٰ الخصم يسمىٰ حجة .. والحجة الإقناعية: هي التي تفيد القانعين القاصرين عن تحصيل المطالب بالبراهين القطعية العقلية، وربما تفضي إلىٰ اليقين بالاستكثار»[2].

يظهر مما سبق أنَّ المعنىٰ اللغوي الأساسي في مادة حج هو القصد، وفي سياق المجادلة القصدُ إلىٰ الإقناع. وللحجة علاقة بكلمتي الدليل والبرهان، فالدليل أعم منهما معًا لاحتماله صنوف الاستدلال، والحجة والبرهان بينهما عموم وخصوص وجهي؛ يلتقيان عندما يحصل الاقتناع المقصود علىٰ وجه اليقين، ويفترق البرهان عن الحجة في استلزامه اليقين، والحجةُ عن البرهان في اكتفائها بالإقناع (الظني). أما الحجاج فيغيب اصطلاحه في كتب المتقدمين، إلا أن يكون مصدرًا لفعل التغالب بالحجج.

إذن يحتاج منا الوقوفُ علىٰ الاصطلاح المنطقي المعاصر للحجاج البحثَ عنه في كتب المعاصرين؛ فمن ذلك تعريف الدكتور طه: «حد الحجاج أنَّه كل منطوق به موجه إلىٰ الغير لإفهامه دعوىٰ مخصوصة يحق له الاعتراض عليها»[3]. ويُفصِّل

(١) الجرجاني، (ص٧٨).

(٢) الكفوي، (ص٣٣٨، ٣٣٩).

(٣) اللسان والميزان، (ص٢٢٦).

معناه أكثر في قوله: «وحد الحجاج أنَّه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأنَّ طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلىٰ الاشتراك جماعيًا في إنشاء معرفة عملية، إنشاء موجهًا بقدر الحاجة، وهو أيضًا جدلي؛ لأنَّ هدفه إقناعي قائم بلوغه علىٰ التزام صور استدلالية أوسع وأغنىٰ من البنيات البرهانية الضيقة، كأن تبنىٰ الانتقالات فيه، لا علىٰ صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل علىٰ هذه الصور مجتمعة إلىٰ مضامينها أيما اجتماع»[1].

وأما العلماء الغربيون، ومن قِبَلهم منشأ هذا الاتجاه العلمي، فقد عرفوه بتعاريف مختلفة منها:

- تعريف بيرلمان: الحجاج هو كل ما يشمل مجال الخطاب بهدف الإقناع كيفما كانت طبيعة المتلقي وكيفما كان الموضع المستهدف.

- تعريف ميشال مير: الحجاج هو دراسة العلاقة بين الصريح والمضمر. ويمتاز بكونه استدلالًا يحث علىٰ العمل إما بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر.

- تعريف ريمون ديفال: الحجاج يمتاز بوضع استدلالي تكون له قيمة معرفية مخصوصة، حيث اليقين والبداهة يكونان مقرونين

---

(١) في أصول الحوار، (ص٦٥).

بمضمون القضايا ومقام الاستدلال[1].

بعد هذا، نستطيع أن نُكوِّن فكرة عن المقصود من الحجاج، ولتكن كالآتي: **الحجاج مقام استدلالي يحتمل من الأدلة ما يحقق الإقناع ويُحصِّل المعرفة الموجِّهة إلىٰ العمل، آخذًا في ذلك بالاعتبار صنف المتلقي من حيث قدرته علىٰ التفاعل في تخاطب حواري منتج**. أو بعبارة أخصر: **الحجاج منطق حواري للمعرفة**.

بناء علىٰ هذه الفكرة نحتاج إلىٰ إبراز بعض المفاهيم الواردة فيها والمتعلقة بها، التي تشكل مبادئ وأصول وخصائص هذا الفن. أول ذلك هو توضيح البنية الاستدلالية في الحجاج التي من خلالها يمكننا تصنيف هذا المقام الاستدلالي ضمن الحجج العقلية المنطقية. فقد تحدث في هذا الصدد علماء الحجاج عن العلاقة بينه وبين البرهان التي أشرنا إليها آنفًا؛ وذكروا فوارق بين البراهين وأدلة الحجاج بما يعني توسيعًا لمفهوم الدليل عن المعهود في المنطق الصوري الأرسطي إلىٰ الموجود في المنطق الطبيعي اللغوي.

يقول الدكتور الباهي: «فإذا كان البرهان لا يراعي وضع المتكلم ولا المستمع ولا يلتفت للظروف التي حدث فيها التعبير ولا إلىٰ باقي المقتضيات المحيطة به، فإنَّ الصورة لا تكتمل في

(١) نقلًا عن: القول الأصولي المالكي ومناهج الحجاج، للدكتور إدريس غازي بن محمد، (ص٢١، ٢٢).

الصفة الحجية إلا بتزويدها بكل هذه المقتضيات التي نتركها جانبًا في الحقل الصوري»[1].

لن نتقيد إذن في الحجاج بأقيسة اقترانية أو شرطية أو عكسية ... في صورة الجامعة: مقدمتان ونتيجة، بشروط مخالفتُها تفسد الاستدلال، وبترتيب يقوىٰ ويضعف في درجته بحسب قربه أو بعده من إفادة القطع واليقين. وإنما سنمارس مهارتنا في استعمال اللغة، والبناء علىٰ المعلومات والمفاهيم المشتركة بين المتحاورين، والالتجاء إلىٰ التقنيات الموافقة لكل نمط من المخاطَبين. ليس هذا هو البرهان، وليس هذا هو الجدل بعينه ولا الخطابة؛ وإنما نمط أوسع من ذلك كله، تتميز بنيته الاستدلالية بشيئين أساسيين:

- «طبيعة العلاقة الاستدلالية بين مقدمات الاستدلال ونتيجته: فلزوم النتيجة عن المقدمات، في الاستدلال الحجاجي، ليس لزومًا ضروريًا؛ إذ قد تُقبل المقدمات وترفض النتيجة، إنَّه لزوم غالب علىٰ الظن فقط.

- طبيعة القيمة الصدقية لقضايا الاستدلال ومقدماته: إنَّ الاستدلال الحجاجي يعتمد بعض الصور الاستدلالية التي تأخذ بمبدأ التفاضل والتراتب في صدق الأقوال؛ وبالتالي في دلالتها علىٰ مدلولاتها»[2].

---

(١) الحوار ومنهجية التفكير النقدي، (ص٩٩، ١٠٠).

(٢) المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، (ص٢٠٣، ٢٠٤).

لعل أهم ما في هذا كله أنَّ الحجاج في غايته محاولة لرد الاعتبار في الاستدلال إلىٰ ذاتَي المستدِل والمستدَل له بقصد حصول أثر التواصل. يعبر عن ذلك الدكتور النقاري بقوله: «ويلزم عَدُّ التفاعل الحجاجي تفاعلًا باللغة بالخروج من إطار المنطق الرياضي وتصور منطق آخر يعيد الاعتبار لحضور الذوات المتفاعلة بالحجاج والفاعلة بالتدليل، بتوسط اللغة»[1]. أتصور أننا في هذه البنية الاستدلالية الجديدة أمام منطق أرحم بأنماط المتلقين وأوعىٰ لصنوف المعرفة وأقصد إلىٰ العمل الواقعي.

الأمر الثاني الذي نحتاج إلىٰ معرفته في الحجاج هو أصوله التي يمكن أن تُجمِل لنا فروعَه، وأهمها:

- الاستفادة من المعطيات المشتركة التي تؤسس للأوضاع الحوارية = معرفة.

- الاعتماد علىٰ أدلة تراعي الربط بين الصور والمضامين بتوسط اللغة = منطق.

- القصد إلىٰ إقناع المتلقي وتوجيهه إلىٰ العمل ولو علىٰ مستوىٰ مواقفه = حوار.

أعتقد أنَّ هذه هي أهم أصول الحجاج، وإن كنا نجد للباحثين في علم الحجاج كلامًا آخر قريبًا من هذا؛ فمنهم من عبَّر بمصادر الحجاج فقال: «بأننا نعيش حججنا باعتبارها قرائن إثبات، ونستند

---

(١) منطق الكلام، (ص٤٥٩).

في إعداد هذه القرائن علىٰ ثلاثة مصادر: ثقافتنا وتاريخنا وكفاءتنا التقنية (مصدر معرفي)، طريقة تفكيرنا (العادات الاستدلالية) المنطق، النماذج الرياضية، التجريب، وخاصيتنا الانفعالية (العواطف والأحاسيس)»[1].

الأمر الثالث الذي يعنينا في تصور الحجاج هو **المنطلقات** التي يبدأ منها التحاجج، وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أنَّ الباحثين حصروها في ستة: الوقائع، الحقائق، الافتراضات، القيم، الهرميات (نسبية القيم)، المواضع. ينطلق الحجاج إذن من إحدىٰ هذه المحطات، ومن المهم أن تكون القضايا التي هي موضوع الحجاج مناسبة للمنطلق؛ فمثلًا لو كانت القضية الحجاجية مسألة فقهية معاصرة، فإنها تستدعي الانطلاق من المواضع الفقهية المناسبة لبناء حكمها، ثم من القيم والحقائق والوقائع المناسبة لتحقيق مناطها.

الأمر الرابع الذي نحتاج أيضًا إلىٰ الوقوف عليه، وهو تابع للأمر الأول أي البنية الاستدلالية: **أنواع الأدلة الحجاجية**؛ فقد عرفنا سابقًا أنَّ البنية الاستدلالية الحجاجية أوسع وأفيد من البنية الاستدلالية البرهانية أو الجدلية أو الخطابية، وأنها خاضعة للمنطق الطبيعي اللغوي الذي يسمح بتوسيع مفهوم الدليل. بناء علىٰ هذا؛ فإنَّ الباحثين في نظرية الحجاج قسموا الأدلة الحجاجية إلىٰ

---

(١) الدفاع عن الأفكار، (ص٣٨، ٣٩).

قسمين؛ أولهما: أدلة لغوية بلاغية، تُستمد من نتائج علم اللسانيات والتداوليات المعاصرَين، سيما نظرية أفعال اللغة[1].

وقد اختلفت تصنيفاتهم للأدلة الخطابية الحجاجية، إلا أني أذكر تصنيفًا يزعم صاحبه أنَّه من أشمل وأيسر وأدق التصانيف في لمّ شتات الآلية الخطابية الحجاجية؛ وقد جعلها أربعة أصناف: «الحجج التي تستند إلىٰ سلطة، والحجج التي تستدعي افتراضات مشتركة أو ما تفترضه الجماعة، والحجج التي تقوم علىٰ عرض الواقع وتأطيره بطريقة معينة، وفي الأخير الحجج التي تستدعي تماثلًا. يختزل هذا التصنيف كل أنواع الحجج التي تصفها المؤلفات المخصصة لهذه القضايا»[2]، فحجة السلطة (L'argument d'autorité) بمثابة الاستشهادات، وحجة الاشتراك (L'argument de communauté) بمثابة المشهورات، وحجة التأطير (L'argument de cadrage) بمثابة التعريف، وحجة المثال (L'argument par l'exemple) بمثابة التمثيل.

وأما النوع الثاني من الأدلة الحجاجية فهو أوثق بالاستدلالات المنطقية، وإذا كنا سنربطه ربطًا مباشرًا بالحجج العقلية الخمس في التصنيف الأرسطي، فإنَّ الأدلة الحجاجية أقرب

---

(١) ونذكر من أمثلة هذا النوع من الأدلة: الحجاج بالوصف، الحجاج بالتعليل، الحجاج بالتأكيد، الحجاج بالاستفهام، الحجاج بالتشبيه والاستعارة ... (الدفاع عن الأفكار، ص/ ١٧١). وبهذا الشق الحجاجي اهتم علماء البلاغة الجديدة.

(٢) الحجاج في التواصل، فيليب بروطون، (ص٦٠).

إلىٰ ما في الخطابة منها إلىٰ ما في الجدل؛ لاكتفائها بالإقناع، مما يجعلها تعتمد أساسًا أقيسة التمثيل والضمير[1]، وإن كان الأقرب إلىٰ الصواب -في تصوري- أننا بصدد أدلة لا تُصنف علىٰ المقياس الخماسي للمنطق الأرسطي، وإلا كانت ضعيفة مستضعفة، بقدر ما هي أدلة في منطق الخطاب الطبيعي.

نكون طرقنا بما سبق تعاريف الحجاج، وعرفنا أصوله العامة، ومنطلقاته وأنواع أدلته، وبقي لنا أن نعرف شيئين؛ الأول: ما الغاية من الحجاج وما منفعته؟ والثاني: ما علاقته بالجدل والمناظرة والحوار؟ أما الغاية فقد عرفنا أنَّ الحجاج منطق جديد وُضع وفق الخطاب الطبيعي ليكون أسهل وأعمَّ وأفيد في الاقتناع والإقناع بين المتحاورين؛ فالغاية منه تكمن في الحاجة إليه لكونه «فعالية حوارية تخاطبية تخترق مجالات الواقع بأسرها: الدينية والاجتماعية والثقافية والفكرية والسياسية، هو شكل من أشكال الحياة، لكنها الحياة بالحجة حين تدافع عن الفكرة أمام الخصم .. حين يتحفز لمساءلة الفكرة والاعتراض عليها»[2].

أما علاقة الحجاج بالجدل والمناظرة والحوار، فلأننا نسعىٰ إلىٰ إنجاح هذه الفعاليات التخاطبية، كان الحجاج بمثابة وقود من نوع جديد سيُكسبنا فائدة أكبر ويُجنِّبا مشاكل أكثر ويساعدنا علىٰ

---

(١) أما التمثيل فمعلوم، وأما الضمير: فهو ما طويت فيه المقدمة الكبرىٰ مخافة الاطلاع علىٰ كذبها. المبين للآمدي، (ص٨١).

(٢) الدفاع عن الأفكار، (ص٣٨).

تواصل أفضل. الاشتراك في الوصول إلىٰ الحق والصواب شكَّل هاجسًا عند النظار، ورأينا أننا إذا تناظرنا بمنطق الجدل لم يساعدنا ذلك علىٰ الوصول إلىٰ النتيجة المطلوبة، فإذا ما غيرنا منطقنا في التناظر ليصبح منطقًا حجاجيًا بعد أن كان جدليًا نكون قد وصلنا إلىٰ فعالية تخاطبية جديدة هي المناظرة الحوارية.

لسنا أمام منطق غاب عن القدماء نفعه حتىٰ أبدعه المعاصرون؛ بل هي نظرية في العلم ساهم في بنائها النظَّار، ودافع عنها من آمن بمنافعها، كما انتقدها من رآها يتطرق إليها الاعتراض؛ كالذي أورده عليها الدكتور الباهي: «الطابع الذاتي للحجاج وإن مكّننا من إدخال عناصر تساعدنا علىٰ فهم أكثر للخطاب إلا أنَّه يشكل أحيانًا عائقًا أمام فهم صحيح وسليم حين تتجاوز العوامل الذاتية حدًا معينًا»[1]، وسنحاول في المطلب الآتي التقرب أكثر من حقيقة العلاقة بين هذه الفعاليات التخاطبية.

---

(١) الحوار ومنهجية الفكر النقدي، (ص١٠٠).

المطلب الثاني

الحوار مجالًا

هل يكون للحوار منطق؟ وإذا كان فما هو؟ وما علاقة ذاك بالحجاج والتناظر؟ أسئلة لابدَّ من التأكد من صحة الجواب عليها لينبني عليها ما هو آتٍ. أما الحوار -لنتصوره- فإنَّه في معناه اللغوي: من حاورته: راجعته الكلام، وتحاورا، وأحار الرجل الجواب رده، وهو حَسن الحوار[1]. وبهذا المعنىٰ وردت في القرآن الكريم، قال تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ﴾ [المجادلة: ١] وفي حديث علي ﷺ: حتىٰ يرجع إليكما ابناكما بحَور ما بعثتما به، أي بجواب ذلك. يقال: كلمته فما رد إلي حَورا، أي جوابًا[2].

قال صاحب التحقيق: «الأصل الواحد في هذه المادة هو الخروج عن الجريان الخارجي والرجوع عن حالة إلىٰ غيرها، صلاحًا أو فسادًا، في أمر مادي ظاهري أو معنوي باطني. والمناط هو الجريان علىٰ خلاف الحالة السابقة . . وكذلك تستعمل في

(١) المصباح، (ص١٧٣). وأساس البلاغة، (١/ ٢٢١).

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر، (ص٣٤٢).

مقام رد اعتراض المتكلم وإرجاع منطقه وبيانه عن مسيره عليه، بإبطال حجته ونقض استدلاله ورد النفوذ والجريان في كلامه»[1].

ولتوضيح العلاقة بين الحوار والجدال والحجاج والمناظرة: نفرق بين منطق للكلام وبين تخاطب بالكلام. فيكون الجدال والحجاج من جنس المنطق، والحوار والمناظرة من جنس التخاطب. وبإضافة منطق معين إلىٰ تخاطب معين يصح التركيب: منطق الحوار ومنطق المناظرة، علىٰ التفصيل في نوع المنطق: أهو منطق جدلي أو منطق حجاجي أو غير ذلك. والفرق بين المنطقين هو أنَّ المطلوب بالحجاج إظهار الحق، والمطلوب بالجدال الرجوع عن المذهب. وأما العلاقة بين نوعي التخاطب فهي أنَّ المناظرة تَواجهٌ بين الخصمين في طلب الصواب، والحوار اشتراك طرفين أو أكثر في بناء الصواب. وقد تستعمل هذه المفاهيم علىٰ وجه الترادف مع وجود فروق عند التحقيق في دلالاتها.

تقرير ما سبق: أنَّ الجدل هو الأصل في منطق المناظرة، وأنَّ الحجاج هو الأصل في منطق الحوار، وأنَّ المناظرة يمكن تحويلها إلىٰ منطق الحوار بأن تصبح حجاجية بدل أن تكون جدلية، والحوار يصعب تصوره جدليًا إذ كان في أصله حجاجيًا، بمعنىٰ **أنَّ المناظرة بمنطق الحوار هي مناظرة بالحجاج**. يشرح الدكتور النقاري قريبًا من هذا المعنىٰ في قوله: «إنَّ القيم الرافدة التي نجدها عند

---

(١) حسن المصطفوي، (٢/ ٣٥٩، ٣٦٠).

الأصوليين قيم ترتبت علىٰ النظر في التفاعل الحجاجي انطلاقًا من خاصيته التعاونية، أما القيم الرافدة التي نجدها عند الجدليين فهي قيم ترتبت علىٰ نظرهم في الحجاج انطلاقًا من خاصيته التنافسية، وبالتالي يمكن وصل الجدل بالظاهرة الحجاجية المتناولة اليوم وهي مختصة بمفهوم **اللعب النظري المغالب**، ووصل المناظرة بالظاهرة الحجاجية وهي مختصة بمفهوم **التعاون النظري المتصاوب**»[١].

لهذا جوزوا لأهل المناظرة -بمنطق الحوار- أن ينهلوا من عند أهل المناظرة -بمنطق الجدل- دون العكس، بحيث إنَّ منطق الحوار يحتمل الاستفادة من منطق الجدل في بعض وجوه الاستدلال، أما منطق الجدل فهو «مباين» لمنطق الحوار. وقد يُعبر بالمناظرة في مقابل الجدل إذا تُصورت بالمعنىٰ الحجاجي، وقد يعبر بالحوار في مقابل المناظرة إذا تُصورت بالمعنىٰ الجدلي. نقرأ في هذا عند الدكتور طه تنبيهَه علىٰ: «أن نفرق بين الحوار كإرسال للكلام، وبين المناظرة التي كانت لها قواعد تضبطها ضبطًا كاملًا، ولها أخلاقيات توجهها، بحيث من يخرج عنها يقال عن كلامه إنَّه غير مسموع، أي غير مقبول؛ فلم تكن المناظرة طريقة أو منهجًا لتصحيح المعرفة فقط، بل كذلك وسيلة لتحصيلها والزيادة فيها، وقد أخطأ الكثيرون عندما خلطوا المناظرة بالجدل»[٢].

لأجل العلائق الموجودة بين هذه المفاهيم شكك بعض

---

(١) منطق الكلام، (ص٤٨٨).

(٢) الحوار أفقًا للفكر، (ص٣٣).

الباحثين في جدوىٰ المقابلة بينها إلا علىٰ سبيل الاصطلاح، سيما أنَّ الحوار الواحد قد يجمع كل هذه المفاهيم في الآن نفسه؛ يقول الدكتور الباهي: «وبموجب هذا نخلص إلىٰ الإقرار بصعوبة الفصل التام والنهائي بين هذه التفاعلات. فحتىٰ الذين يميزون بين الجدل والمناظرة بالقول بأنَّ الأخيرة تسعىٰ إلىٰ الحقيقة بينما الجدل يطلب الغلبة، لا يستمرون علىٰ موقفهم هذا؛ بل ينتهي بهم الأمر إلىٰ عدم رسم حدود فاصلة واضحة وقارة بينهما؛ لهذا يبدو أنَّ مدلولات بعض هذه المفاهيم مثل الحجاج والحوار والمناظرة وغيرها، وإن اختلفت فيجوز أن تتكامل فيما بينها وينزل بعضها فوق بعض في مراتب معينة»[1].

بعد هذا التعارك الدلالي، الذي أردنا به معرفة القدر المشترك بين تلك المفاهيم، وما ينفرد به كل مفهوم عن غيره، سنتطرق إلىٰ منطق الحوار باعتباره المجال الأرحب لإدارة الكلام، ومن خلال بعض المفاهيم سنحاول أن نخرج بفكرة متزنة عن هذا المجال. قبل ذلك نشير إلىٰ أنَّ الأصل في المناظرة الإسلامية أنها كانت تنبني علىٰ التعاون والمساعدة في الوصول إلىٰ الحقيقة؛ لهذا فإننا قد نجد في تضاعيف ما يذكره النظار المسلمون -قبل أن نصل إلىٰ منطق الحوار المعاصر- ما هو من صميم المنطق الحواري. مثال ذلك اختلافهم في تقديم معارضة المدلول علىٰ معارضة الدليل،

---

(١) الحوار ومنهجية التفكير النقدي، (ص٢٠).

واحتجاج من قال إنَّ معارضة الدليل أولىٰ لاحتمال أن يصل المعلل بمساعدة السائل إلىٰ دليل يثبت الدعوىٰ في حالتي النقض والمنع، بخلاف المعارضة التي تتجه نحو الدعوىٰ مباشرة. فهذا مثال علىٰ أنَّ في كلام المتقدمين من نظار المسلمين ما هو من صميم نظرية الحجاج المعاصرة، لكننا سنتجه فيما يلي إلىٰ نصوص المعاصرين.

من أجمعها في أساسيات منطق الحوار وعلاقته بالخطاب الطبيعي نص مفيد للدكتور طه يقول فيه: «إنَّ الطريق إلىٰ حقائق التخاطب صار مفتوحًا، وأخذ يسلكه كل من اقتنع بأنَّ التخاطب فيه ما ليس في غيره من شعب اللغة. ففيه التبليغ، وتبليغه تنشأ فيه المعاني مشتركة بين ذوات مختلفة. وفيه التدليل، وتدليله يجعل من كل قول دليلًا علىٰ مدلول يطلبه الغير في نفسه أو في أفقه. وفيه التوجيه، وتوجيهه يبث في الأقوال قيمًا تستنهض همة الغير للعمل»[1]. نستفيد من هذا الكلام أنَّ مجال منطق الحوار هو حقائق التخاطب الطبيعي من حيث مكامن التبليغ والتدليل والتوجيه التي يتضمنها.

لا حوار إذن من دون تخاطب، ولا تخاطب من دون منطق، ولا منطق من دون استدلال، ولا استدلال من دون أدلة، فما نوع الدليل الذي يمكن أن يكون منطلقَ الحوار؟ لنأخذ التعريف الآتي

---

(١) في أصول الحوار، (ص٢٧).

للدليل: «كل نص ترتبط أقواله ارتباطًا موجهًا توجيهًا يجعل أحد طرفيه متعلقًا بالآخر، يُعد بمثابة دليل، فالدليل إذن هو ما كان من النصوص مرتب الأقوال ومترتبًا بعضه علىٰ بعض»[1]، وهذا يعني أننا لنكون منطقيين في حواراتنا فإنَّه علينا أن نركب كلامنا ونرتبه ترتيبًا تكون نتيجته وصول الخطاب إلىٰ المتحاور علىٰ وجه يسد رغبته المعرفية.

لتحقيق هذا الخطاب المثالي وضع الدراسون لمنطق الحوار مبادئ ينبغي مراعاتها من لدن أطراف التخاطب لإنجاح الحوار؛ أولها وأسها هو مبدأ التعاون الذي تنظمه مجموعة من القواعد نذكر منها:

- قاعدة كم الخبر: لتكن إفادتك للمخاطَب علىٰ قدر حاجته.
- قاعدة كيف الخبر: لا تقل ما ليست لك عليه بينة.
- قاعدة علاقة الخبر بمقتضىٰ الحال: ليناسب مقالك مقامك.
- قاعدة جهة الخبر: احترز من الخفاء في التعبير[2].

ولما غاب عن مبدأ التعاون جانب التهذيب جيء بمبدأ آخر هو مبدأ التأدب وفيه من القواعد:

---

(١) اللسان والميزان، (ص١٣٩).

(٢) هذه القواعد في التبليغ التخاطبي لفيلسوف اللغة بول غرايس انظرها في اللسان والميزان، (ص٢٣٨).

- قاعدة التودد: لتظهر الود للمخاطب.
- قاعدة اللباقة: لتقلل من خسارة المخاطب.
- قاعدة التواضع: قلل من مدح الذات.
- قاعدة التعفف: احترز من عبارات الطلب المباشر[1].

ومن المبادئ الحوارية أيضًا مبدأ المواجهة، وصياغته: لتصن وجه غيرك. «والوجه هنا عبارة عن الذات التي يدعيها المرء لنفسه والتي يريد أن تتحدد بها قيمته الاجتماعية؛ فتكون المخاطبة هي المجال الكلامي الذي يسعىٰ فيه كل من المتكلم والمخاطب إلىٰ حفظ ماء وجهه بحفظ ماء وجه مخاطبه»[2]، ونلاحظ التركيز في هذا المبدأ علىٰ البعد العملي؛ إلا أنَّه مبدأ يستبطن هاجس التهديد مما دفع بالباحثين إلىٰ الإتيان بمبدأ آخر هو مبدأ الاعتراف، الذي يقضي بالاعتراف بوجود الآخر وبحقه في الاختلاف[3].

وأقصىٰ ما وصل إليه الدارسون لمنطق الحوار من المبادئ هو مبدأ التصديق الذي يُعتبر أوثق المبادئ الحوارية بالتراث الإسلامي؛ لأنَّه أكثر المبادئ تخلقًا. وتتفرع عنه من القواعد العملية:

- قاعدة القصد: لتتفقد قصدك في كل قول تُلقي به إلىٰ الغير.

---

(١) هذه القواعد منسوبة لروبين لاكوف، انظرها في اللسان والميزان، (ص٢٤٠).

(٢) نفسه، (ص٢٤٣).

(٣) الدفاع عن الأفكار، (ص١٢٢، ١٢٣).

- قاعدة الصدق: لتكن صادقًا فيما تنقله إلىٰ غيرك.

- قاعدة الإخلاص: لتكن في توددك للغير متجردًا عن أغراضك.

هذه إذن خمسة مبادئ في منطق الحوار بعضها في الحقيقة من بعض، هدفُها كلها أن تُنجح هذه الفعالية التخاطبية وتجعلها مناسبة لمنطق الخطاب الطبيعي. بعض قواعد هذه المبادئ في التواصل وبعضها في التعامل. ونلاحظ أنَّ أهم هذه المبادئ من حيث إنجاح عملية التواصل في الحوار هو مبدأ التعاون، ومنه تتشعب مجموعة من المفاهيم المهمة في منطق الحوار: كمفهوم **الاستلزام التخاطبي** الذي يقضي بأنَّ علىٰ المتحاورين أن يستدلا بالقرائن المقامية والمقالية علىٰ مراد الطرف الآخر، وإن كان كلام هذا الطرف في ظاهره ما يحتمل خلاف مراده؛ بمعنىٰ أنَّ التشارك الذي يؤسس للحوار هو تشارك بالتعاون علىٰ طلب الصواب بناء علىٰ رعاية مقاصد الأطراف المتشاركة وقدراتهم في التخاطب الطبيعي.

وفي العلاقة بين مبدأ التعاون والخطاب الطبيعي تجدر الإشارة إلىٰ آلية التشارح في تقريب الخطاب، التي تستمد فعاليتها من استثمار مرونة وثراء الخطاب الطبيعي. يقول الدكتور الباهي بصدد هذه الآلية الحوارية: «التشارح يلعب دورًا أساسيًا في مختلف التفاعلات التخاطبية في الوقت الذي يسمح فيه بالتعبير عن المضمون نفسه بطرق عدة. ولا يسري هذا علىٰ حقل دون آخر بل يشمل كل الميادين. فقد يلجأ المختص في علم دقيق مثلًا إلىٰ

صياغة النتائج التي حصلها بلغة تكون في متناول غير المختص»[1].

الحاصل: أنَّ جودة هذا الخطاب المثالي ستتفاوت بحسب رعاية الأصول والضوابط التي تحدثنا عنها. ومن الباحثين من حدد معايير لجودة الحجاج، يمكن أن نذكر منها[2]:

- أن تكون الأطراف المتحاججة متكافئة كمًّا وكيفًا في قدرتها علىٰ تبادل النظر.

- أن يكون المدلل قابلًا لتغيير قناعاته، وأولها أن يقنع بما ينتهي إليه من درجات الإقناع.

- أن تكون الأدلة مناسبة لموضوع الحوار وقابلة لأن يستوعبها الطرف المتحاور.

- أن تُتجنب آفات التخاطب ومواضع التغليط والخصال المنافية لمبادئ الحوار.

بعد هذا، يمكن أن نصل إلىٰ فكرة عامة عن منطق الحوار نصوغها بالعبارة الآتية: هو منطق يقوم علىٰ أساس التشارك في التعاون علىٰ فهم المخاطَب وإفهامه مقاصدنا بخطاب لغوي مقنع يساعدنا علىٰ الوصول إلىٰ الأثر الواقعي للأفكار. بقي علينا شيء: هو أن نعرف مراتب الحوارية التي تندرج تحتها أنواع الحوار؛ بهذا الصدد من الباحثين من ميز بين ثلاث مراتب للحوار، ومنهم من

---

(١) الحوار ومنهجية التفكير النقدي، (ص١٠٧).

(٢) منطق الكلام، (ص٤٨٣-٤٨٥).

جعلها مرتبتين فقط، وأنواع كل مرتبة متعددة. فعن المراتب الثلاث: الحوار والمحاورة والتحاور، يحدثنا الدكتور طه ملخِّصًا:

«**الحوار** ينتهي إلىٰ إخلاء آثار المعروض عليه من النص يتلوه انسلاخ العارض نفسه منه توفية لحق شروط البرهان، أما **المحاورة** وإن قامت بما قصر عنه الحوار من إشراك الغير المعترض في إنشاء النص وفي توسيع آفاقه الاستدلالية بإحلال الحجاج محل البرهان، فإنها لا تبلغ بهذا الاشتراك درجة التفاعل بين المحاور ونظيره، هذا التفاعل الذي لا يتحقق إلا بأن تتساوىٰ عند المتحاور حقوق نفسه مع حقوق غيره في تكوين النص، فيجنح فيه إلىٰ فتح باب الاستدلال علىٰ مصراعيه، محاجًا لنفسه كما يحاجه غيره، وهذا هو ما اختص به **التحاور**، هذا الذي كشف عن أسرار الحوارية، وارتقىٰ بها إلىٰ أعلىٰ المراتب»[1]، وأما عن التقسيم الثنائي فيقول الدكتور الباهي: «أحدهما يقوم علىٰ التعاون، وفيه نستند إلىٰ طرق عقلانية ونقدية تفضي بنا كلما التزمنا بضوابطها إلىٰ تحصيل المطلوب. أما الثاني فيقوم علىٰ التغالب، وفيه نرمي إلىٰ الإقناع إما بالحجة لكن بشكل مغلوط ومضلل أو باعتماد طرق القوة والعنف والإكراه المعنوي والمادي»[2].

وبالجملة، كانت هذه بعض ملامح منطق الحوار. وبقيت أشياء كثيرة عنه لم يكن من الممكن التعرض إليها كلها في هذه

---

(١) في أصول الحوار، (ص٥٦).

(٢) الحوار ومنهجية التفكير النقدي، (ص٢٤٢).

المطالب الموجزة، ولكن حسبنا أن نصل إلىٰ أفكار محددة واضحة تسعفنا في الدخول إلىٰ الحجاج الفقهي الذي هو المقصود من البحث، متطلعين إلىٰ إمكانية فتح هذا النوع من الحجاج «القديم» علىٰ محاسن منطق الحوار.

المبحث الثاني

الحجاج الفقهي

لا نشك في وجود حجاج فقهي؛ لأنَّ الاختلاف في الفقه (الفهم) صفة طبيعية في كل متفقه؛ ولأنَّ الانفتاح (الاحتمال) صفة ذاتية في الخطاب الشرعي = فكان أن أنتج هذا حجاجًا دالًا على سعة أفق الفكر الفقهي؛ عمد إليه أهل الأصول فنظَّروا قطعياته وظنياته، وهدف إليه أهل الجدل فمارسوا عليه حفظ الأوضاع وهدمها، ارتياضًا وانتصارًا لمذاهبهم. ونبحث فيه الآن لنتطلب منطق خطابه وحواره، ثم ننظر في حجاج مدرسة فقهية خاصة (المالكية) تفحصًا لمواضع التجديد فيها من خلال مكتسبات منطق الحوار.

المطلب الأول

منطق الخطاب الفقهي

عندما نتحدث عن خطاب فقهي، فإننا نعني بالأساس الخطابَ المقرِّرَ للأحكام الفقهية العملية التفصيلية. وعليه؛ فمنطق هذا الخطاب سيقترب مما اصطلح عليه في الثقافة الإسلامية بأصول الفقه؛ إلا أنَّ التطرق إلىٰ أصول الفقه بوجهة نظر منطقية ليس هو نفسه ما يوجد في مباحث الدرس الأصولي؛ لأنَّ المنطق يبحث في جنس الاستدلال، وصحة أو فساد قوانين الانتقال من الأدلة إلىٰ المداليل، وصدق أو كذب القضايا الموضوعة في المقدمات والنتائج. بهذه النظرة الاستدلالية العامة إذن سننظر في الخطاب الفقهي سائلين عن هذه المباحث ضمن تضاعيف الدرس الأصولي والممارسة الفقهية.

وقد أستشعر هنا اعتراضًا وجيهًا هو: أنَّ نظرية الحجاج أسلوب جديد، والفقه خطاب قديم، فكيف يصح إسقاط الجديد علىٰ القديم؟ لكني أرىٰ في هذا الاستشكال نوع مغالطة؛ إذ المقابلة بين الجديد والقديم توحي بالتنافي، والواقع أنَّ الحجاج - وإن كان اتجاهًا علميًا معاصرًا- فهو أسلوب قديم قِدم الخطاب

الطبيعي، ولأنَّ الخطاب الفقهي جزء من الخطاب الطبيعي؛ فهو إذن مناط للتحاجج.

يقول الدكتور أبو بكر العزاوي: «كل النصوص والخطابات التي تنجز بواسطة اللغة الطبيعية حجاجيةٌ، لكن مظاهر الحجاج وطبيعته ودرجته تختلف من نص لنص ومن خطاب لخطاب، فليس مجال الحجاج هو القول أو الجملة، وإنما مجاله الحقيقي هو الخطاب والحوار»[1]، زد علىٰ ذلك: أنَّ الحجاج منهج والخطاب الفقهي موضوع، واستعمال المنهج الجديد في الموضوع القديم من شأنه أن يجدده ويبرز مكامن التطور فيه. يؤكد ذلك الدكتور طه بقوله: «قِدم الموضوع لا يتعدىٰ إلىٰ المنهج المستعمل في بحثه، إذ يجوز أن يكون الموضوع المدروس قديمًا في حين يكون المنهج المدروس به في غاية الجدة»[2].

وأول ما نقترحه من مباحث منطق الخطاب الفقهي هو نوع الدليل[3]، والحديث عن أنواع الأدلة الشرعية هو من صميم الدرس الأصولي، ولا غرض لنا في اجتراره ونقله لهذه المقالة؛ وإنما سنتحدث عن مفاهيم منطقية أساسية تخص أدلة هذا النوع من الخطاب. أولها: **الظن واليقين في القضايا والاستدلالات الفقهية.**

---

(١) حوار حول الحجاج، (ص٣٦).

(٢) في أصول الحوار، (ص٢٤).

(٣) علىٰ أننا نفرق في الخطاب الفقهي بين الدليل الأصلي من كتاب وسنة وإجماع والدليل النظري من قياس واستدلال وبين المدلول الفقهي من رأي اجتهادي.

فمعلوم سعي المناطقة المتقدمين إلىٰ اليقين في استدلالاتهم وتهوينُهم من شأن المظنون، علىٰ خلاف المتأخرين الذين ميزوا بين اليقين العلمي واليقين العملي، وشهدوا بقيمة الظني ومناسبته للفطر الإنسانية.

وقديمًا كان تحدث المعلم الثاني عن الفلسفة الرابعة متوجهًا إلىٰ هذا الغرض الإنساني (مقبولية الظني وملاءمته لمخاطبة الجمهور) فقال: «إنَّا لما كنَّا مدنيين بالطبع، كان يلزمنا لأجل ذلك أن نكون موالفين للجمهور، محبين لهم مؤثرين لفعل ما ينفعهم، وعاد عليهم بصلاح أحوالهم، كما يلزمهم ذلك فينا، وأن نشركهم في الخير الذي فوض إلينا القيام به، كما يلزمهم أن يشركونا في الخيرات التي فوض إليهم القيام بها ... وليس يمكن ذلك معهم بالبراهين اليقينية لبعد متناولها عنهم وغرابتها عندهم وصعوبتها عليهم؛ بل إنما يكون بالمعارف المشتركة لنا ولهم، وذلك أن نخاطبهم بالأقاويل المشهورة فيهم المعروفة عندهم المقبولة فيما بينهم»[1].

هذه المناسبة بين الخطاب الطبيعي والفطر الإنسانية توجد في القضايا الشرعية بأجلىٰ المظاهر، من خلال التمييز الأصولي بين اليقين والظن، واعتماد الخطاب الفقهي (العملي) علىٰ الظنون الراجحة. وهذا يبدأ بالنص الشرعي نفسه، الذي وصل إلينا بلغة

---

(١) كتاب الجدل، (ص٣٦، ٣٧).

عربية «منفتحة»، تحتمل من وجوه التأويل ما لا يمكن أن يخالف فيه إلا ظاهري مكابر بالعناد البغلي؛ حتىٰ قال الشاطبي متحدثًا عن مداخل الجدل في الخطاب الشرعي: «الاعتراض علىٰ الظواهر غيرُ مسموع، والدليل عليه أنَّ لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع، ولسان العرب يعدم فيه النص أو يندر .. فالظاهر هو المعتمد إذن، فلا يصح الاعتراض عليه؛ لأنَّه من التعمق والتكلف»[1]، والمقصود: أنَّ انفتاح لغة الخطاب الشرعي ومقاصدَه جعلت الخطاب الفقهي خطابًا طبيعيًا مناسبًا لأفنان الناس.

منزلة الظني إذن في منطق الخطاب الفقهي ثابتة، والظن فيه يتطرق إلىٰ الأدلة الشرعية (من جهة ثبوتها) كما يتطرق إلىٰ الآراء الفقهية، بل يتطرق أيضًا إلىٰ الرأي ولو كان مستندًا إلىٰ دليل قطعي. وليس في هذا توهين للأدلة الشرعية؛ لأنَّ المقصود بالظن (الصحيح) في الخطاب الفقهي هو ما كان من الظنون الراجحة التي تحفها القرائن وتؤيدها الشواهد وترجع إلىٰ الأصول القطعية. وأدق ما وقفت عليه في هذا المعنىٰ (تكامل القطعي والظني) كلام الإمام الشاطبي، إذ جعل غرضه في الموافقات: «كيفية اقتناص القطع من الظنيات» فكان هذا الغرض من أسمىٰ ما سعىٰ إليه العقل الفقهي. وقد قرر الشاطبي بهذا الصدد: «أنَّ مجاري العادات قطعية في

---

(١) الموافقات، (٢/٦٢٨، ٦٢٩).

الجملة، وإن طَرَّق العقل إليها احتمالًا؛ فكذلك العبارات؛ لأنها في الوضع الخِطابي تماثلها أو تقاربها»[1].

ونميز في منطق الخطاب الفقهي بين الاستدلال المباشر من النص المعين وبين الاستدلال المتوسل بمجموعة أدلة، وجل الاستدلالات الفقهية هي من القسم الثاني؛ لأنهم قرروا أنَّ الشريعة كلية فلا تُستنطق بآحاد أجزائها، ويجري هذا الحكم حتىٰ وإن بدا في ظاهر الاستدلال أنَّ المستنَد دليل أصلي واحد. الأصل المنطقي لذلك أنَّه لا يمكن في الخطاب الطبيعي ولا في الإمكان العقلي الواقعي أن يذكر المستدل كل مقدمات دليله؛ وإنما يسير في ذلك بحسب ما يُقرِّب خطابه إلىٰ المتلقي المعين. إذا علمنا هذا فإنَّ مساحة الظن في هذا النوع من الاستدلال (غير المباشر) واسعة بقدر عدد الأدلة من جهة، وبقدر الأوجه الاستدلالية المحتملة في هذه الأدلة. أي إنَّ الناظر (الفقيه) يظن باجتهاده أنَّ أحد هذه الأوجه هو الراجح علىٰ غيره، وأنَّ هذا الدليل بهذا الوجه مقدم علىٰ غيره المعارض له.

وأعتقد أنَّ أغلَق مواضع هذه المساحة الاجتهادية بالقيمة الظنية للنتائج هي وجوه الدلالات؛ لأنَّه يتضح من خلال النظر لمعرفة الصحيح منها أنَّ الأمر اجتهادي محتمل. يشرح وجه الخفاء في الاستدلالات غير المباشرة الدكتور النقاري في قوله: «إنَّ وجوه

(١) نفسه، (٢/ ٦٣١).

الدلالة هي الطرق التي عبرها يتم الانتقال من الأدلة إلىٰ مداليلها، وهي عادة ما تبقىٰ مضمرة ومطوية في العمليات التدليلية الطبيعية، ومن ثمة كان خفاؤها وافتقارها إلىٰ الكشف والبيان، وهو الأمر المناط بالعلوم الآلية. فهذه الوجوه هي بمثابة آلات للعبور من المعلومات إلىٰ المجهولات كما سنرىٰ. وغني عن البيان أنَّ خفاء هذه الوجوه أمر إضافي تابع للتفاضل الحاصل بين أفهام الناس وعقولهم»[1].

إذا قررنا أنَّ الظنَّ في منطق الخطاب الفقهي ثابت ومشروع إذ كان الخطاب الشرعي يحتمله والعقول الإنسانية تقبله وتعمل به، وأنَّ هذه الظنية محلها الأدلة الجزئية والآراء الاجتهادية؛ فإننا نقرر أيضًا أنَّ للقطع مجاله في الخطاب الفقهي، حيث كان مستندًا إلىٰ مبدأ تعدد الأدلة وتضافرها علىٰ المدلول الواحد. غير أننا لا نسلم بأنَّ ظنية الاستدلال الفقهي إنما هي من ظنية أدلته هكذا بإطلاق؛ لأنَّه تقرير مبني علىٰ كون أدلة الشرع من نوع المقدمات المشهورة، وهي قضايا سبق أن رأينا أنَّ قيمتها الحجية من كثرة المخبرين بها لا من مصدر الخبر ذاته، وأنها تحتمل الكذب مهما بلغت شهرتها. وهذا لا ينطبق علىٰ قضايا الشريعة.

من منطقيات الخطاب الفقهي المتصلة بمفهوم الظن واليقين في الاستدلال اعتمادُ دليل القياس. وليس هو القياس الأرسطي

---

(١) منطق الكلام، (ص٣٤٤).

ولكنه القياس الأصولي التعليلي، وهو أقرب إلىٰ قياس التمثيل المنطقي منه إلىٰ قياس الشمول. منشأ هذا الاستدلال هو اعتماده علىٰ المعاني المعقولة في نصوص الخطاب الفقهي التي تدل علىٰ مناطات الأحكام الشرعية. يقول الدكتور النقاري منبهًا إلىٰ موضع هذا الاستدلال: «ليست دلالة الخطاب دلالة لفظية، بل دلالة عقلية أيضًا؛ إذ لابدَّ لتحصيل قصد المتكلم والتعرف إليه من الاستدلال والاسترشاد بعادته في مثل ذلك الخطاب، ولن يكون الاستدلال الذي يعتمد عليه المثل إلا تمثيلًا»[1].

دليل التمثيل الذي جعله المناطقة في مستوىٰ متأخر في الحجية رفعه الفقهاء إلىٰ المستوىٰ المتقدم واعتمدوه في الأحكام بتقنين بديع فاقوا به المناطقة. فقد دافع ابن تيمية عن نظرية القياس الأصولي مقابل القياس المنطقي[2]، وعلل قوة القياس الأصولي بأنَّه: «متىٰ قام الدليل علىٰ أنَّ الحكم معلق بالوصف الجامع لم يحتج إلىٰ الأصل، بل نفس الدليل الدال علىٰ أنَّ الحكم معلق بالوصف كافٍ. لكن لما كان هذا كليًا، والكلي لا يوجد إلا معينًا؛ كان تعيين الأصل مما يعلم به تحقق هذا الكلي. وهذا أمر نافع في الشرعيات والعقليات. فعلمت أنَّ القياس حيث قام الدليل علىٰ أنَّ

---

(١) المنهجية الأصولية، (ص١١٩، ١٢٠).

(٢) وذلك أنَّه اشتهر بأنَّ القياس الأصولي هو التمثيل عند المناطقة، وهو قياس ظني لا يصل إلىٰ درجة القياس الأرسطي القطعي.

الجامع مناطُ الحكم، أو علىٰ إلغاء الفارق بين الأصل والفرع»[1].

يقوم القياس في الخطاب الفقهي علىٰ أساس التعليل الذي يتم في ثلاث مراحل: تخريج المناط، وتنقيح المناط، وتحقيق المناط. أما عملية التخريج فالقصد منها استنباط علة حكم الأصل[2]، وأما عملية التنقيح فالقصد منها تهذيب علة حكم الأصل[3]، فإذا حصلت لنا علة حكم الأصل صح لنا تركيب قياس منطقي تكون مقدمته الكبرىٰ تعليلًا لحكم الأصل، ومقدمتُه الصغرىٰ توصيفًا للفرع بعلة الأصل فينتج إلحاقَ حكم الأصل بالفرع علىٰ نمط القياس الأرسطي، وهذا ما يمكن أن نسميه: تعميم المناط. وأما عملية تحقيق المناط فالقصد منها تنزيل الحكم علىٰ القضية المعينة[4].

واشتهر أنَّ القياس عملية نقل، مع أنَّه يحتمل أيضًا أن يكون عملية رد؛ وذلك بأن نَرجع من الفرع إلىٰ الأصل، والمهم أن تتأسس المعرفة الناتجة سواء بالنقل أو الرد علىٰ جامع هو مناط للحكم، يكون بمثابة المعنىٰ الكلي الذي يتفقد الذهنُ وجوده في

(١) الرد علىٰ المنطقيين، (ص١٠١).

(٢) تخريج المناط: استخراج وصف مناسب يحكم عليه بأنَّه علة ذلك الحكم. شرح الكوكب المنير، (٤/ ٢٠٢).

(٣) تنقيح المناط: أن يبقىٰ من الأوصاف ما يصلح ويلغىٰ بالدليل ما لا يصلح. شرح الكوكب المنير، (٤/ ٢٠٣).

(٤) تحقيق المناط: إثبات العلة في آحاد صورها. شرح الكوكب المنير، (٤/ ٢٠٠).

الأعيان، ومن ثَمَّ إسناد القيم الشرعية إلىٰ المناطات المشخصة لهذا المعنىٰ الكلي. عن هذا «اللعب النظري» بالمناطات يقول الدكتور النقاري: «هناك فرق كبير بين اعتبار (النقلة) في النظر واعتبار (الرد) فيه. إنَّ الاعتبار الأول يوجهنا نحو النتائج والعواقب، أما الاعتبار الثاني فيوجهنا نحو الدلائل والمبادئ التي هي الأصول والشواهد. بالاعتبار الأول يكون النظر استنتاجًا وبالاعتبار الثاني يكون استشهادًا»[1].

ومما يُلحق أيضًا بالتمثيل، وهو دليل مستعمل عند الفقهاء، ما اصطلحوا عليه بالتخريج علىٰ أقوال الأئمة. ويستمد معقوليته المنطقية من كون العلماء ورثة الأنبياء في الدلالة علىٰ أحكام الله تعالىٰ، وأنَّ الصحابة والتابعين ورَّثوا الفهم النبوي إلىٰ الجيل الذي تلقىٰ عنهم، فاختار منه أئمة الأمصار، وعلىٰ اختياراتهم تأسست مذاهبهم. بناء علىٰ هذا؛ فإنَّ أقوال الأئمة تُعد كالأصول الشرعية بالقوة، وإن صعب ربطها المباشر بالنصوص؛ فراعىٰ الفقهاء هذه الشرعية الكامنة في أقوال الأئمة وخرَّجوا مستجدات الفروع علىٰ تلك الأقوال/ الأصول.

مما ينبني علىٰ التعليل أيضًا وله علاقة بمنطقيات الخطاب الفقهي نظريةُ التقصيد: وهو التطلع إلىٰ المقصود من التشريع الموضوع بالخطاب الشرعي. ويعتبر علم المقاصد .من أرقىٰ ما

---

(١) المنطق في الثقافة الإسلامية، (ص٨٧).

وصل إليه الفقهاء في تعاملهم مع النصوص الشرعية، ومنطلقه كما قلنا هو التعليل بناء علىٰ قصدية الخطاب في سياقه التشريعي؛ وهنا نفرق بين المقصد الذي يرجع إلىٰ المعنىٰ المراد، وهو وجه دلالي للنص، والمقصد الذي هو غاية القيمة الشرعية المسندة إلىٰ موضوع ما. كما أننا ننتبه إلىٰ أنَّه «ليس المراد بالعلة والتعليل في هذا البحث المعنىٰ السائدَ عند الأصوليين والفقهاء، أي العلامة الصورية الظاهرة المنضبطة، التي هي مظنة الحكم القياسي الجزئي؛ وإنما المراد هو التعليل المصلحي المقاصدي، الذي هو نهج الصحابة ودأبهم»[1].

واشتهر أنَّ التأريخ لنظرية المقاصد يبدأ ببرهان الجويني، لكن هذا الرأي مبني علىٰ أنَّ المقاصد من صفتها العموم أو الأغلبية، أما لو أخذنا أيضًا بالمعنىٰ الجزئي لمقاصد الأحكام فإنَّه يمكننا أن نحكم بأنَّ تأريخ علم المقاصد يبدأ بخطاب التشريع الأول. وقد ذكر الباحثون أنَّ قواعد هذا العلم تتعلق بعناصره الثلاثة المكونة له: **التعليل، والمصلحة، ومآلات الأفعال**. والوقوف علىٰ كل قاعدة محله كتب المقاصد. وحديثهم فيها يدل علىٰ تطور عقلانية مقاصدية تنظر إلىٰ المآل العملي لتحديد القيم الشرعية.

هذا المآل العملي الذي هو جزء من العقل المقاصدي دفع ببعض الباحثين إلىٰ القول بأنَّ نظرية التقصيد تحكمها غاية تخليق

---

(١) القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، (ص١٩).

الشريعة من خلال ربط الأحكام بالأخلاق؛ يشرح هذا المعنىٰ الدكتور غازي في كلامه عن نظرية المقاصد عند الشاطبي، يقول: «والسؤال الخفي الذي كان يوجه الشاطبيَّ في أبحاثه وتنظيراته يتمثل في السبيل الأقوم الذي يحقق الصلة بين الفقه والأخلاق باعتبار هذه الأخيرة أم القيم والمقاصد . . فكان الشاطبي موفقًا كل التوفيق حينما اهتدىٰ إلىٰ المقاصد باعتبارها جملة القيم والمعاني الأخلاقية التي استهدف الشارع تحقيقها»[1]. بعبارة أخرىٰ: فإنَّ منطق الخطاب الفقهي موثوق الصلة بالعمل الأخلاقي؛ أي إنَّه ليس منطقًا نظريًا مجردًا.

من منطقيات الخطاب الفقهي المتأسسة علىٰ أنَّه خطاب طبيعي التقسيمُ الدلالي لألفاظه. وللأصوليين في ذلك مسالكُ المشهورُ منها تقسيمان؛ الأول: تقسيم الفقهاء الأحناف. والثاني: تقسيم المتكلمين أو الجمهور. ولا يمكن أن نعرض التقاسيم كلها في هذه المقالة، لكن نذكر تقسيمًا عامًا مشتركًا بين الأصوليين والبيانيين والمناطقة يبرز فيه منطق الخطاب الفقهي؛ وذلك في التقسيم الثلاثي: المطابقة والتضمن والالتزام. ومن الدلالة الأخيرة، أي الالتزام، تتولد مجموعة الدلالات الأخرىٰ، غير أنَّ اللزوم هنا ليس عقليًا محضًا كما هو في المنطق الصوري، بل هو قوة لزومية للخطاب في سياقاته ومقاماته.

(١) القول الأصولي المالكي ومناهج الحجاج، (ص١٣٧).

يقول الدكتور غازي: «إذا عرفنا أنَّ الخطاب إنما يدل بقصد المتكلم وإرادته، وأنَّ الفقيه في مسعاه التأويلي ينشد الوقوف علىٰ مرامي الخطاب الشرعي وتعقبَ مقاصده الدلالية؛ فلابدَّ من تقرير حقيقة أساسية مقتضاها أنَّ تحصيل الدلالة الشرعية المقصودة لا يتأتىٰ بمعزل عن السياق واستلزاماته، ما دام المقصد الدلالي تتوارد عليه احتمالات دلالية أخرىٰ تلابسه بمقتضىٰ مسلمة الاحتمالية، ومن ثمَّ يكون للسياق دور حاسم في توجيه الفقيه الوجهة السليمة في ممارسته التأويلية»[1]. وعلىٰ هذا، إذا كان السياق محددًا لمقصود الخطاب فإنَّه يُشْكِل علينا أن نفهم سبب إخراج الأصوليين بعض دلالات اللفظ -كالإشارة- عن القصد، سواء القصد بالأصالة أو بالتبع، إلا أن يكون سندهم في ذلك هو سعة تحمل بعض الدلالات حتىٰ لا تكاد تُضبط قصودها[2].

في ختام المطلب لا يسعني إلا أن أقرَّ بتشعب مباحث منطقيات الخطاب الفقهي. ولم يكن من غرضي الإحصاء أو الشرح، ولكن الإشارة إلىٰ المنحىٰ الذي يمكن إتباعه في كشف منطقيات هذا الخطاب الطبيعي، الذي يُعتبر القرآن الكريم والحديث الشريف من أغنىٰ نصوصه. وبقيت مباحث أخرىٰ تقبل التنقيب عن منطقياتها: كنظرية التقعيد الفقهي ونظرية الاستدلال الأصولي؛ فإنَّ القواعد الفقهية الكبرىٰ بمثابة الأنواع المنطقية

---

(١) القول الأصولي المالكي ومناهج الحجاج، (ص٣٩).

(٢) وانظر تقصيد دلالة الإشارة عند الدكتور طه في اللسان والميزان، (ص١٢٧، ١٢٨).

الفقهية التي يمكن استثمارها في الاستدلال القياسي بتخريج الفروع عليها. كما أنَّ الاستدلال الأصولي بمثابة استقلال العقل الفقهي في النظر عن الأدلة الأصلية في الخطاب الشرعي.

المطلب الثاني

منطق الحوار الفقهي

قررنا في الفصول السابقة أنَّ الخلاف الفقهي جزء من التراث الإسلامي، بدأ مع جيل الصحابة واستمر خلال العصور الإسلامية كلها إلىٰ يومنا هذا، وأنَّ المذاهب الفقهية هي الحد الأدنىٰ من هذا الخلاف. وقد فُرضت المناظرة الفقهية مجالًا لتدبير هذا الخلاف، ولتطوير المعرفة الشرعية؛ إلا أنَّ المنطق الذي غلب عليها منذ النشأة منطق جدلي يستهدف إبطال أقوال المخالف ونصرة المذهب. واليوم مع الوعي بضرورة تحويل منطق التناظر إلىٰ منطق يحفظ حقوق الادعاء كما يحفظ حقوق الاعتراض، وتكون له نتائج إيجابية واقعية، نقترح أن نُجري التناظر الفقهي علىٰ منطق حواري يحترم شرط المجانسة بين الخطاب الفقهي والحوار العلمي.

عن هذا الوعي «الجديد» يتحدث أحد الباحثين في قوله: «هكذا إذن يجسد هذا الوعي لدىٰ القدماء في هذين الملمحين [فطرية وشرعية الاحتجاج والمناظرة] أهميةَ التكوين الحجاجي في دعم الملكة الفقهية والأصولية ودعمها وتعزيزها، فإذا ضعف وعي

الفقيه بهذا التكوين وبضرورته؛ فإنَّه بشكل أو بآخر سينعكس علىٰ طبيعة الأداء الفقهي بأنواعه (الاستدلال التناظري أو الإفتائي)، وغير ذلك من أنشطة الفقيه، ومن ثمَّ سيغرد في غير سربه»[1]، من هذا المنطلق (اختيار منطق حواري فقهي) يمكن للخطاب الديني اليوم أن يؤسس مكانته ضمن الخطابات المؤثرة في المتلقي المعاصر.

أول ما نُلمح إليه في منطق الحوار الفقهي **الحاجة إلىٰ تنقيح الخلافيات**. صحيح أنَّ الخلاف موجود في الفروع وفي الأصول، ولكن جزء غير قليل من هذا الخلاف مسائل لا تستحق الخلاف؛ إما لأنها من دائرة الخلاف المعتبر الذي لا نكير فيه علىٰ المخالف، ومن ثَمَّ لا حاجة للتناظر فيه إلا من باب تحرير أصوله ودقائقه بين أهل الاختصاص، وإما أنَّه خلاف فيما لا ينبني عليه عمل، والشريعة إنما تقصد إصلاح العمل، أو أنَّه ينبني علىٰ أصول ليست فقهية، أي إنها «عواري» -بعبارة الشاطبي- موضوعة في أصول الفقه.

ثاني ملامح منطق الحوار الفقهي هو **توسيع معنىٰ الدليل**. فلقد عُلم أنَّ الدليل الشرعي هو ما كان راجعًا إلىٰ الكتاب والسنة رجوعًا مباشرًا أو بواسطة. وهذا صحيح علىٰ مقتضىٰ أصول الفقه، ولكن في منطق الحوار المجال مفتوح إلىٰ كل ما له تأثير في

---

(١) الدفاع عن الأفكار، (ص٩٦).

موضوع الحوار، سواء كان حجة شرعية أصولية، أو حجة عقلية منطقية، أو حجة لغوية نحوية، أو حجة عقدية كلامية، بل ولو كانت حجة في علم مستقل عن علوم الشريعة إلا أنَّ لها مدخلًا في توجيه الرأي الفقهي، وإن كان في تحقيق مناطه. ومما يساعدنا علىٰ فهم المقصود من توسيع معنىٰ الدليل عملية تعليل الأحكام الشرعية التي دائرتها أعم من دائرة أصول الفقه.

الحوار الفقهي سيكون مجالًا لتعليل مفصل للأحكام؛ لأنَّ الفقيه وإن وصل إلىٰ الحكم الفقهي المجرد فإنَّه يلزمه لتنزيل الحكم علىٰ مناطه المناسب مراعاةُ مقتضيات الأحوال؛ وهي مسألة جد معقدة في واقعنا المعاصر لتداخل دوائر الحياة وتعدد الاختصاصات. يقول الدكتور أحمد الخمليشي: «كثير من الأحكام منها المسندة إلىٰ نصوص ومنها ما لم يرد فيه نص يستحيل تعليلها تعليلًا دقيقًا يُضبط فيها مناط الحكم ضبطًا غير قابل للمناقشة، فيُلتجأ إلىٰ التحكم بدافع الاستقرار وانضباط التطبيق، وهو ما يفسح المجالَ لتعدد الآراء بالالتجاء إلىٰ الترجيح والتخمين»[1]، والمقصود أنَّ منطق الحوار الفقهي من شأنه أن يراعي تعليل الأحكام الشرعية بما يعطي للدليل معنىٰ أوسع مما تقرر في أصول الفقه النظرية.

توسيع معنىٰ الدليل من شأنه أن يؤثر في معنىٰ المدلول، أي

---

(١) لماذا مسلك التعليل، درس افتتاحي للسنة الدراسية (٢٠١٢-٢٠١٣)، مجلة الواضحة، (ع/٨)، (ص٢٧).

إنَّ الطبيعة الظنية للرأي الاجتهادي الفقهي في منطق الحوار ستكون أكثر وضوحًا، باعتبار الكشف عن التعاليل والحيثيات المؤثرة في الوصول إلىٰ الحكم الشرعي. وهي نظرة من شأنها أن تَعتبر نتائج الفقه وجهات نظر لها أسسها الشرعية ولا شك، ولكن طبيعتها تسمح بإعادة النظر فيها طالما أنها من مجال الرأي النظري. وليس هذا ضربًا من تمييع الخطاب الفقهي؛ لأنَّ شرط الخوض في الرأي الاجتهادي هو تحصيل المعرفة المؤهِّلة، ثم الدخول بها في حوار يُبنىٰ من خلاله الحكم الموافق للدليل والواقع.

من هنا نصل إلىٰ الملمح الثالث لمنطق الحوار الفقهي وهو **توسيع دائرة المتحاورين**، سواء من أهل التخصص (الفقهاء) أو غيرهم من المشاركين. فلقد كان التناظر الفقهي علىٰ الطريقة الجدلية يكاد يُحصر بين الخصمين، يُمثِّل كل واحد منهما مذهبًا فقهيًا معينًا، أما في التناظر الحواري فالمجال مفتوح للفقهاء من المذاهب المختلفة، ولغير الفقهاء من أهل التخصصات الأخرىٰ، بل ولعامة أفراد المجتمع أيضًا أن يُسهموا في بناء الرأي الفقهي؛ لأنَّ الفقه لا يمكن أن يجد مكانه إلا ضمن مجتمع يقبله منهجًا في التدين والتعامل، فهو من هنا شأن عام وإن كان له أهله وذووه المتخصصون في دراسته.

توسيع دائرة أهل الحوار في صياغة الرأي الفقهي من شأنه أن يُشعر المتلقين أنَّ لهم حقًا في مُدرَك ثقافي تلتزمه الجماعة، وبهذا يعود للفقه مكانته التي فقدها في الواقع المعاصر، وتُطرد الفكرة

القائلة بأنَّ زمن الفقه ولَّىٰ والناس لفظوه إلىٰ حين. علىٰ أنَّ المشاركة في الحوار وإن كانت مشروعة فإنَّ تقرير الحكم وإضفاء الشرعية عليه من مسؤولية الفقهاء وحدهم، شأنهم في ذلك شأن كل أهل اختصاص. والمشاركة في الحوار الفقهي تكون علىٰ ثلاثة مستويات؛ الأول: في دراسة موضوع الحوار الذي يُطلب له الحكم، وهنا مجال سؤال الفقهاء لغيرهم من «أهل الذكر في المسألة». المستوىٰ الثاني: في تقرير الحكم الفقهي المجرد، وهنا مجال التناظر الفقهي. والثالث: في إناطة الحكم بالموضوع المعين، وهنا مجال حرية الرأي الفقهي.

يلاحظ الشيخ بن بيه مجال التناظر في الحوار الفقهي عندما يقول عن اجتهاد المجامع الفقهية: «الحكم علىٰ الشيء فرع عن تصوره، ومن دون هذا التصور والتصوير يمكن أن يكون الحكم غير صائب؛ لأنَّه لم يصادف محلًا .. وأعتقد أنَّ الخلاف بين أعضاء المجامع الفقهية في جملة من المسائل يرجع إلىٰ تفاوت الباحثين في قضية التصور والتشخيص أكثر مما يرجع إلىٰ اختلاف في فهم النصوص الفقهية، إذن فالخلاف هو خلاف في علاقة المسألة بتلك النصوص تبعًا للزاوية التي ينظر إليها الفقيه من خلالها»[1]، كما يلزم عن هذا التوسيع في التناظر الفقهي إلىٰ الحوار الفقهي مشاركةُ الفقهاء من مختلف المذاهب المعتبرة.

---

(١) أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، (ص٦٦١، ٦٦٢).

وسيكون هذا هو الملمح الرابع في منطق الحوار الفقهي: **مد الجسور بين المذاهب الفقهية**. انطبع عن منطق الجدل أنَّ التناظر مع من يخالفك في الأصول وأنَّ الحوار مع من يؤالفك فيها. والأمر في منطق الحوار الفقهي علىٰ خلاف ذلك؛ فالمجال مفتوح لا إلىٰ أتباع المذاهب الفقهية الأربعة فحسب ولكن إلىٰ كل صاحب «رأي بديع» باصطلاح المناطقة (وهو من كان له رأي يخالف المشهور لكن يعضده قياس صحيح)، كأن يكون أصوليًا متخصصًا أو أستاذ فقه مقارن أو باحثًا في فقه المعاملات وهكذا من المشتغلين الجادين في إحدىٰ دوائر الدراسات الإسلامية. ولا شك أنَّ هذا يقتضي تخفيفًا من شروط الاجتهاد التي دأب الأصوليون علىٰ تنظيرها، ولا نكاد نجد تشخيصها إلا في النادر القليل.

لهذا علاقة بما تحدث القدماء عنه من تجزؤ منصب الاجتهاد، وحكوا الخلاف في ذلك. والأوفق بنا في منطق الحوار الفقهي هو الأخذ بهذا التجزؤ شريطة الحرص علىٰ تكامل الاجتهاد. يقول الدكتور عبد الحميد عشاق: «مما يخدم تجديد الاجتهاد وتيسير وظيفته توسعُ مفهوم الاجتهاد والمجتهدين ليسمح بدخول عدد من علماء الأمة ومفكريها -العاملين في رحاب الشريعة- في عداد المجتهدين. ونعني بهم أولئك العلماء الذين لم يتخصصوا في الاجتهاد والإفتاء الفقهي بمعناه المعروف المضيق، الذي هو استنباط الأحكام العملية للوقائع الجزئية، ولكنهم تبحروا واجتهدوا وأبدعوا في مناحٍ أخرىٰ من الشريعة»[1].

---

(١) التجديد الأصولي، (ص٧٢٣).

هذا التقارب بين أهل المذاهب/الآراء الفقهية من شأنه أن يحرر الخلاف بينهم، وأن يسمع بعضهم من بعض في إطار جو حواري مساعد علىٰ تبادل الآراء، الغرض منه ليس الوصول إلىٰ تطابق الأفكار بقدر ما هو محاولة تقاربها، حتىٰ لا يخرج المتحاورون إلىٰ الجمهور المتلقي بخطاب فقهي متنافر. فقد يكتب الفقيه رأيه ويدلل عليه ويرد علىٰ من خالفه ردًا علميًا مؤدبًا، لكنه لا يمكن أن يصل بهذا النموذج التناظري المكتوب إلىٰ النتائج التي يصل إليها الحوار الفقهي المباشر، حين يدخل كل طرف بهدف المشاركة في صياغة الرأي الفقهي، بأن يكون هو نفسه الطرف الآخر بالقوة، حينئذ تتاح الحلول.

وبنحو هذه الحلول نصل إلىٰ الملمح الخامس لمنطق الحوار الفقهي وهو توسيع مخرجات الحوار. تقرر في منطق الجدل الفقهي أنَّ نهاية المناظرة تكون بأحد مقامين -في الفرض النظري غالبًا- إما مقام تبكيت يُفحَم فيه المجيب، وإما مقام عناد يُلزَم فيه السائل. أما في منطق الحوار الفقهي فالمجال مفتوح لنهايات متوافقة متراضية، يقنع فيها الفقيه بما وصل إليه كل طرف من قناعة؛ إذ ليس في التكليف إكراهُ طرف ما علىٰ الاقتناع، ولكن يمارس كل متحاور مهارته في الإقناع والتأثير والإنصات، بمبادئ التواصل التي كنا قدمناها في منطق الحوار، التي من أسماها وأليقها بمجال التداول الإسلامي مبدأ التصديق.

أعتقد أنَّ نظرة المخاصمة التي حكمت التناظر الفقهي من قبل

لم تسمح بتحقيق نتائج التفاعل المنشود من التواصل العلمي، إلا ما كان من شأن بعض الحوارات الفقهية بين الأئمة المقتدىٰ بهم، الذين بلغوا من تذوق العلم وتمثله في العمل مبلغًا أهَّلهم لذلك المنصب. لهذا نقترح الحوار مجالًا للانفتاح علىٰ عقل فقهي تواصلي يسمح بإجالة الفكر المشترك في رحاب الشريعة. ونفيس في هذا الشأن ما اعترض به الدكتور إبراهيم مشروح علىٰ الدكتور طه عبد الرحمن في مناقشة علمية رصينة، حين قال: «وهو [طه] وإن كان قد صاغ صوريًا المناظرة وتحكم في مكوناتها وضبط آلياتها، فإنَّه سقط في شراكها ولم يخرج من أسر منطقها ونطاقها إلىٰ «الحوار» الذي عطلته لديه آليات المناظرة المغلقة التي لا تنفتح علىٰ عقل تواصلي، ولا تأخذ بمبدأ تداولي عام مقتضاه التفاعل مع الفكر الآخر»[1].

وكما أشرت إليه وأعيده لأهميته: فإنَّ فتح أفق المناظرة الفقهية علىٰ منطق حواري نزعم كفايته لتحقيق الثمار المرجوة من التواصل العلمي النافع، لا يعني أنَّ المشهد كان غائبًا غيابًا تامًا في الممارسة الفقهية التراثية؛ ولكن المقصود أنَّه لم توله العناية الكافية لإخراجه وترجيحه علىٰ غيره وبيان فضائله وتطوير آلياته. محدودية مخرجات الجدل الفقهي في إبطال وضع وإثبات نقيضه غيَّب علينا مجموعة من الآراء الفقهية التي طويت في بطون دواوين الفقه،

---

(١) مسوغات الانفتاح، مجلة الواضحة، (ع/٦)، (ص٢٣٣).

واكتفىٰ الخطاب الفقهي السائد بعرض الرأي المنتصر.

نختم بملمح سادس لمنطق الحوار الفقهي هو **توسيع الحجاج الفقهي**؛ تعريض الخطاب الفقهي إلىٰ التحاجج من شأنه أن يدفع به إلىٰ نقد ذاتي بنَّاء، يُعرف من خلاله ما فيه من مرتكزات القوة والاستمرار، وما يداخله من وهن يرفضه الواقع المعاصر. ممارسة الحجاج الفقهي ستكون له آثاره الإيجابية علىٰ الفقيه (المخاطِب) وعلىٰ الخطاب وعلىٰ المتلقي (المخاطَب). أما الفقيه فسيُنمِّي من خلاله معرفته بواقعه المعاصر، وسيطور أيضًا آليات داخلية تساعده علىٰ تقريب حجته ودفع ما يعترضها من حجج وشبه، وأيضًا سيُرجع له مكانته في إصلاح المجتمع، وتطلعه إلىٰ توسيع دائرة المستفيدين من هذا الخطاب.

وأما أثر توسيع الحجاج في الخطاب الفقهي ذاته، فمن شأنه أن ينفتح علىٰ الواقع المعاصر ويعالج مشاكله؛ وذلك يشمل جانب لغة الخطاب التي يمكن أن تستعين بآلية التشارح لتقريب المعاني المستغلقة علىٰ المتلقي المعاصر، كما يشمل ناحية التدليل التي يمكن أن تستعين بآلية التقعيد، وأولىٰ ذلك ما كان منصوصًا عليه في الكتاب والسنة من قواعد الشريعة. ويشمل أيضًا ناحية المدلول (الحكم) التي يمكن أن تستعين بآلية التقصيد التي تربط الأحكام الفقهية بالمقاصد والحِكم الكلية.

وأما أثر توسيع الحجاج الفقهي في المتلقي فمن شأنه كما قدمنا أن يشركه في تكوين الخطاب الفقهي المحجوج (المقصود

إليه)، ولو كان ذلك على سبيل التثقيف بالعلم النافع؛ لأنَّ مباشرة العمل الصالح تبقى قضية شخصية تستجيب لتدين الفرد وقوة امتثاله للشريعة. والمهم هو تصحيح التصور الشرعي، وإن كان وجود القدوة سيساعد على الاستفادة العملية والعامة من الحجاج الفقهي سبيلًا إلى صقل المعرفة الشرعية، ومهما استطاع الخطاب الفقهي أن يتجسد بأحسن مظاهره في هذا الواقع «المريض» كان ذلك أمكن له في تحقيق مقاصده.

المطلب الثالث

الحجاج الفقهي المالكي

تقدم في مطالب الفصل الأول أنَّ مالكًا ﷺ وتلامذته الأولين لم يكن من منهجهم مجادلة الخصوم، وكانوا يرون ذلك من المراء المنهي عنه إلا ما كان من باب التناصح العلمي، كالذي وقع بين الإمام مالك وإمام مصر الليث بن سعد والإمام أبي يوسف صاحب أبي حنيفة[1]، وقد وُصفت طريقة مالك في هذه المناقشات المأثورة عنه بأنَّه «نحا إلىٰ الاختصار والاقتضاب في المناقشة، والالتزام بجانب الأدب، والتركيز علىٰ ما تمس إليه الحاجة؛ لذلك خلت من تطويل نفَس المناظرة، ومن الفنقلة واستقصاء وجوه الاعتراض والجواب، والتعرض إلىٰ إبطال شبه الخصم بأساليب أهل الجدل»[2].

لكنَّ هذا الوضع سيتغير مع دخول المذهب المالكي إلىٰ

(١) انظر المناقشة مع الليث في ترتيب المدارك، (١/ ٤٢، ٤٣). والمناقشة مع أبي يوسف في المصدر نفسه، (٢/ ١٢٠).

(٢) مقدمة الذب عن مذهب مالك، د. العلمي، (ص٣٢).

بيئات تعرف مذاهب فقهية غيره تجادل عن أصولها وترد علىٰ من خالفها، كبيئة العراق أو القيروان أو الأندلس؛ مما دفع بعلماء المذهب إلىٰ الدفاع عن أقوال إمامهم والاستدلال لها علىٰ المخالفين وبيان مواضع حجيتها. والحديث عن هذه الحركية العلمية يدخل في الجدل الفقهي الذي مر الحديث عنه في الفصل الأول؛ والغرض هنا استكشاف حجاجية المذهب المالكي من خلال أصوله، التي يمكن استثمارها في المنطق الحواري الذي نظَّرنا له سابقًا.

نحب لذلك أن نبدأ بموضوع الحوار العلمي الذي جرىٰ بين الإمام مالك والإمام الليث، عن أصل تفرد به مالك واشتهر به، وكثر رد المخالفين له فيه عليه، أعني به عمل أهل المدينة، الذي -من الناحية المنطقية الحجاجية- يعتبر من الدلائل علىٰ تعالق المضمون العملي بالدليل الفقهي؛ وهي قيمة حجاجية برزت في المذهب المالكي، لا في مسألة عمل أهل المدينة فحسب، ولكن من خلال أصول أخرىٰ كالعرف والعادة وما جرىٰ به العمل وغيرها من العناصر التداولية في الاحتجاج.

يقول الدكتور غازي: «لما كانت قيمة الحجاج كامنة في الإنهاض إلىٰ العمل وتغيير السلوك، فإنَّ المذهب المالكي يعتبر أرسخ المذاهب في الوصف الحجاجي: ألم يُقر أهل المذهب دون غيرهم مبدأ عمل أهل المدينة أصلًا استدلاليًا متميزًا يقوم عليه صرح الاجتهاد المالكي، ناهيك عما تفرع عن هذا المبدأ من

القواعد الاستدلالية العملية كأصل ما جرىٰ به العمل الذي يعتبر إبداعًا اجتهاديًا مالكيًا مغربيًا»[1]، غير أنَّ هذا البعد العملي في الاستدلال الفقهي بالنسبة إلىٰ عمل أهل المدينة ينبغي تحريره؛ فإنهم ذكروا في الأصول أنَّ عمل أهل المدينة إما أن يرجع إلىٰ المتواتر فيكون حجة فلا خلاف، وهو هنا دليل أثري عضده العمل (تواتر عملي)، وإما أن يقصر عن المتواتر فيكون بمرتبة الآحاد، وعندئذ تكون «مزيته علىٰ غيره، إذا تساوىٰ الإسنادان، بما يصحبه من عمل أهل المدينة؛ وذلك وجه من وجوه الترجيح عند أكثر الفقهاء»[2].

إذن فلقضية العمل قيمة بالغة في الحجاج الفقهي المالكي، علىٰ أنَّ للعمل مراتب من حيث كثرته أو قلته، والقلة المعلوم سببها أو الخفي. وعند الإمام الشاطبي أنَّ الأصل في ذلك كله ما«هو أبرأ للعهدة وأبلغ في الاحتياط تركه [العمل القليل] والعمل علىٰ وفق الأعم الأغلب . . ومن هذا المكان يُتطلع إلىٰ قصد مالك ﷺ في جعله العمل مقدمًا علىٰ الأحاديث؛ إذ إنما كان يراعي كل المراعاة العمل المستمر والأكثري»[3] إلىٰ هذا، فإنَّ من حجاجية عمل أهل المدينة أسبقيته علىٰ سائر عمل أهل الأمصار التي حل بها الصحابة رضوان الله عليهم. عن ذلك (أولوية عمل أهل المدينة) يقول

(١) القول الأصولي المالكي ومناهج الحجاج، (ص٢٨).

(٢) المنهاج، (ص١٤٣).

(٣) الموافقات، (٢/ ٥٥).

ابن تيمية: «والناس كلهم مع مالك وأهل المدينة إما موافق وإما منازع؛ فالموافق لهم عضد ونصير، والمنازع لهم معظِّم لهم مبجل لهم عارف بمقدارهم. وما تجد من يستخف بأقوالهم ومذاهبهم إلا من ليس معدودًا من أئمة العلم. وذلك لعلمهم أنَّ مالكًا هو القائم بمذهب أهل المدينة»[1].

ومما يبدو فيه الأثر الواضح لتعالق الاستدلال النظري والعمل الواقعي قضية الأخذ بالعرف والعادة، وهو أصل مشترك بين المذاهب الفقيهة لدلالة أصول الشريعة عليه، وإنما اشتهر عن مذهب مالك لتوسعهم في تطبيقه واعتباره ضربًا من الاستصلاح. يقول الدكتور عمر الجيدي: «هكذا يكون المذهب المالكي قد توسع في الأخذ بالعرف واعتبره أصلًا أصيلًا تبنىٰ عليه الأحكام. ويرجع إليه الفقيه والقاضي والمفتي في معرفة الأحكام الشرعية وتطبيقها علىٰ الوقائع والجزئيات حيث لا يوجد نص من الشارع»[2].

يعد هذا الأصل مثالًا علىٰ القوة التطورية في المذهب المالكي؛ فإنَّه من المعلوم أنَّ العادات والأعراف ليست جامدة بحيث لا تتغير ولا تتبدل، وقد تحدث عن ذلك علماء المذهب واشتهر قولهم فيها: إنَّه خلاف في الحال لا في المقال. يقول العلامة التأويل: «فإنَّ هذه الأمور [العادة الحسنة والمصلحة

(١) تفضيل مذهب مالك، (ص٦٧).

(٢) العرف والعمل في المذهب المالكي، (ص٨٧).

المرسلة] تختلف من عصر إلىٰ عصر، ومن بلد إلىٰ بلد؛ مما يفتح الباب علىٰ مصراعيه أمام كل باحث مقتدر، وكل فقيه مجتهد يتمتع بالأهلية الضرورية لاستنباط ما يحتاج لاستنباطه من أحكام، أو اختيار ما هو الأفضل والأنسب مما هو موجود ومنصوص عليه في التراث الفقهي الإسلامي. وقد أثبتت التجربة المغربية نجاعة هذا الأسلوب وفائدته في فقه العمليات، أو ما يعرف بما جرىٰ عليه العمل»[١].

هذه الأصول تدل علىٰ استفادة المالكية من المعطيات المشتركة بين الفقه ومحيطه؛ فكان لنا أن نقول: إنَّ المالكية اعتنوا بأدلة التشريع كما اعتنوا بأدلة الوقوع؛ وظاهر أنَّ أدلة الوقوع مسعفة في الحوار أكثر من أدلة التشريع التي هي أليق بالجدل؛ لأنَّ الغرض في الحوار إفهام المتحاور بربط المجال النظري بالمجال الواقعي. «وما دام شأنها [أدلة الوقوع] غير متعلق بإنتاج الأحكام، فليست هي مما يَستبد بالنظر فيه المجتهدون، بل ربما وقف نظر المجتهد دون تحقيقها، فيستعين بوسطاء ليبلغوه مرامه منها»[٢]، أي إنَّه سبب موجب للتحاور بين أهل أدلة التشريع وأهل أدلة الوقوع.

وإذا علمنا أنَّ أصل ما جرىٰ به العمل ينبني علىٰ قول ضعيف في المذهب، تقَوَّىٰ بعمل الناس به لمصلحة اقتضت استمرار ذلك حتىٰ يزول سببه، فإنَّه يكون في المراتب الدنيا من السلم الحجاجي

---

(١) خصائص المذهب المالكي، (ص٤٤).

(٢) ثمرات الأصول، مشاري بن سعد الشثري، (ص١٠٦).

لأصول الفقه، إلا أنَّ أهمية العمل في النظر الفقهي المالكي جعلته دليلًا معتمدًا، بما يشعر أنَّ فقهاء المذهب كانوا علىٰ وعي تام بمصلحة الحفاظ علىٰ الوحدة الثقافية للمجتمع المسلم المتجسدة في ما جرىٰ به العمل. يقول الدكتور حسن شرحبيلي: «والواقع أنَّ العمل بحكم فقهي ما يعطيه قوة وحجة بالغين، وربما كان بدؤه مجرد اجتهاد شخصي مخالف للمألوف المشهور، ثم يكتسب قوته ممن أجراه واجتهد في الحكم به، ثم لما يحققه من المصلحة»[1].

من الأصول الحجاجية أيضًا في المذهب المالكي أخذه بأدلة إقناعية مثل بعض الأقيسة الظنية: كقياس الشبه والقياس المركب الأصل، والقياس علىٰ ما جاء علىٰ خلاف القياس، والقياس علىٰ ما استنبط بالقياس . . . مع إجرائهم له في سائر أبواب الفقه؛ مما يجعل القياس في المذهب المالكي بابًا واسعًا للاستدلال في مقام الحوار الفقهي حول الأمور المستجدة.

ومن شواهد التراث الفقهي المالكي ما دلل به ابن رشد الجد (٥٢٠هـ) علىٰ حجاجية «القياس علىٰ الفروع المستنبطة بالقياس»، فقال: «وهو صحيح في المعنىٰ وإن خالف فيه مخالفون؛ لأنَّ الكتاب والسنة والإجماع أصل في الأحكام الشرعيات كما أنَّ علم الضرورة أصل في العلوم العقليات. فكما بني العلم العقلي علىٰ علم الضرورة أو علىٰ ما بني علىٰ علم الضرورة هكذا أبدًا من غير

---

(١) تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، (ص٥٩٢).

حصر بعدد على ترتيب ونظام الأقرب على الأقرب ولا يصح أن يبنى الأقرب على الأبعد؛ فكذلك العلوم السمعيات تبنى على الكتاب والسنة وإجماع الأمة أو على ما بني عليها أو ما بني على ما بني عليها بصحته هكذا أبدًا إلى غير نهاية على ترتيب ونظام الأقرب على الأقرب ولا يصح بناء الأقرب على الأبعد»[1].

عناية المالكية بالقياس وأثر ذلك في الحجاج عن المذهب قد نلمسه عند بعض أعلام العصر من المدرسة المالكية الذين نافحوا عن خلفيتهم الفقهية في جو متغير مُتَغرِّب. من هؤلاء مثلًا الفقيه المصلح علال الفاسي حين ألمح إلى أصالة القياس في سياق الدفاع عن آليات الحجاج الفقهي فقال: «ونخلص من هنا إلى ميزة عظيمة في الشريعة الإسلامية: وهي أنها لا تعتمد في شيء من الأحكام التي تقع باسمها على غير الشريعة نفسها؛ فحينما ينعدم النص الجلي، ولا نجد حكمًا سابقًا نستنير به .. ننظر في مقاصد الشريعة ونرجع إلى السياسة الشرعية، باحثين عن طريق التفكير والنظر في الأحكام، وإلحاق الأشباه بالنظائر، وليست ضروب القياس من قبيل الأدلة الخارجية وإنما مصادر داخلية أيضًا للشريعة؛ لأنها ترجع في النهاية إلى كتاب الله وسنة رسوله، ما دام الدليل العقلي يستند إلى المماثلة فيما لم يثبت عن الشارع إلغاؤه»[2].

قد نعتبر أنَّه لا خصوصية واضحة تذكر للمالكية في باب

---

(١) المقدمات الممهدات، (١/ ٣٩).

(٢) دفاع عن الشريعة، (١١١، ١١٢). (بتصرف يسير)

القياس، بل لعل مذهب الأحناف أوسع في استعماله؛ إلا أننا نقر بأنَّ الخصوصية المالكية إنما هي فيما أشير إليه في الكلام السابق للأستاذ علال الفاسي، أي الاستصلاح أو المناسب المرسل[1]، أو الاستحسان. عن هذه الخصوصية وأثرها في الحجاج الفقهي يقول الأستاذ أبو زهرة: «هذا أمر سقناه لتعلم أنَّ فقهاء المذهب المالكي يأخذون بالقياس، ولكنهم يُخضعونه في علله لمنطقهم الفقهي وهو جلب المصلحة ودفع المضرة، ثم إذا استقامت الأقيسة لا يجعلونها تطرد إذا وجد في اطرادها ما يمنع مصلحة، أو يجلب مضرة؛ بل يترخصون في القواعد العامة، ويتركونها لأجل المصالح الجزئية وهذا من الاستحسان»[2].

بعد أن تطرقنا إلىٰ العناصر التداولية والإقناعية في الحجاج المالكي نردف بعناصر حوارية اتسم بها المذهب. وأول ما نذكره هو أصل مراعاة الخلاف، وتعريفه عند ابن عرفة: «إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر»[3]، ومجال تطبيقه هو مع الخصم من خارج المذهب، وبعد الوقوع، أي إنَّ الفقيه يستأنف نظره في المسألة بعد أن وقعت ملابسات معينة فرضت عليه إعادة النظر واعتبار دليل الخصم. ونعتقد أنَّ إعمال هذا الأصل من

---

(١) تعريفه عند الآمدي: المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار ولا ظهر إلغاؤه في صورة. الإحكام، (٣/ ٢٦٢).

(٢) مالك: حياته وعصره، (٣٧٥).

(٣) شرح حدود ابن عرفة، (ص١٧٧).

أجلىٰ الأدلة علىٰ اعتبار الفكر المالكي لمن يخالفه في وجهات النظر. هذا، وقد استُشكل الأخذ بالدليل المخالف لما يؤدي إليه من تنافر الأدلة مع أنَّ المقام مقام استصواب؛ لهذا شكك بعض المالكية في الأخذ بهذا الأصل، وقيده بعضهم بما اشتد الاختلاف فيه. لكن الغالب علىٰ فقهاء المذهب إعمال هذا الأصل، سيما في مقام التحاجج.

يشرح ويعلل الباحث في الفقه المالكي الدكتور حاتم باي استعمال مالك لهذا الأصل وعلاقته بالنظر المصلحي في قوله: «دليل المخالف بعد الوقوع صار عند مالك أقوىٰ من دليله الذي قال به ابتداء؛ فإنَّ مالكًا ﷺ إذا رجح عنده دليل المنع من الإقدام مثلًا، أطلق المنع والتحريم ولم يراع ما خالفه لمرجوحيته، وذلك قبل الوقوع، فإذا وقع الفعل الممنوع وأردنا أن نرتب علىٰ المنع آثاره، عارضَنا بعض الأدلة التي لم تكن موجودة في أصل المسألة قبل الوقوع؛ وغالب ما تكون القوة التي انضافت إلىٰ دليل المخالف هو بعض المعاني المصلحية»[1].

ويمكن في منطقنا الحواري توسيع أصل مراعاة الخلاف ليشمل مبادئ أخرىٰ في الاعتراف بحق الاختلاف، كمبدأ «الخروج من الخلاف» مثلًا فيمن يترك المكروه لمراعاته من يحرمه، أو يفعل المندوب لمراعاته من يوجبه، فيقترب حينئذ هذا الموقف من الورع

---

(١) الأصول الاجتهادية التي ينىٰ عليها المذهب المالكي، (ص٦٣٠). ومن هذا الموضع قال مالك: الاستحسان تسعة أعشار العلم. (الشرح الكبير، ٣/ ٤٧٩).

والاحتياط في الدين المحمودين علىٰ كل حال. وأيضًا، قد يتسع مبدأ مراعاة الخلاف للاستمداد من المذاهب الفقهية الأخرىٰ إذا كان ذلك من مخرجات الحوار الفقهي، دون أن يلتبس بالتلفيق الذي ذمه الفقهاء لعدم مراعاته أصول كل مذهب. ومهما نازعنا في جدوىٰ إعمال هذا المبدأ التحاوري فوجوده وتطبيقه عند المالكية نافع لنا في تطوير حجاجنا الفقهي.

نختم بأصل حجاجي أصيل عند المالكية ينتمي إلىٰ نظرهم المقاصدي المتميز، وهو أصل سد الذرائع. وتعريفه -كما عند القرافي- أنَّه حسم مادة وسائل الفساد[1]، وعند المازري (٥٣٦هـ): منع ما يجوز لئلا يُتطرق به إلىٰ ما لا يجوز[2]، هذا النوع من النظر الفقهي نظر في المآل الواقعي، ثم موازنة بين صلاح الأصل وفساد المآل، فأيهم غلب علىٰ الآخر كان له الحكم. أي إنَّ النظر راجع إلىٰ دفع المفاسد وجلب المصالح. وللمالكية حديث طويل عن سد الذرائع وأقسامها وشروطها وعلاقته بأصول الشريعة الأخرىٰ، وقد بنوا عليه أبوابًا فقهية كبيوع الآجال، وتوجد له تطبيقات في أبواب العبادات أيضًا.

قال عن رأي المالكية في اعتبار هذا الأصل وترجيح مذهبهم فيه ضد مخالفيهم (الشافعية خصوصًا) العلامة بن بيه: «أما المالكية

(١) شرح تنقيح الفصول، (ص٤٤٨). والذريعة في اللغة دابة تُشد في موضع ليأوي إليها البعير الشارد؛ لأنَّه كان يألفها قبل شروده. (التاج)

(٢) شرح التلقين، (٢/٣١٧).

فهم رحمهم الله أهل الذرائع، فقد أخذوا بها في أكثر أبواب الفقه، من العبادات إلىٰ المعاملات وبالغوا فيها، وبلغوا ما لم يبلغه غيرهم .. [و] الظاهر أنَّ مذهب مالك وأحمد في الذرائع أقوىٰ من حيث النقول وأقوىٰ من جهة المعقول؛ فإنَّ الشريعة جاءت لحكمة ولمصلحة»[1]، ومن المناحي الحجاجية لهذا الأصل اتساع مجال الاجتهاد في تطبيقه بحسب نية المكلف، وبهذا الصدد تحدث العلامة ابن عاشور محررًا كيفية استعمال هذا الأصل التشريعي وعلاقته بمقاصد المكلفين، فقال: «إنَّ المقاصد [المكلف] لا تأثير لها في اختلاف التشريع، وإنما جعلت علامة علىٰ التمالي علىٰ إحلال المفسدة الممنوعة .. فيظهر لنا أنَّ سد الذرائع قابل للتضييق والتوسّع في اعتباره بحسب ضعف الوازع في الناس وقوته»[2].

ونلاحظ تعالق هذه الأصول الحجاجية بحيث تتشابك معانيها وتطبيقاتها مما يؤكد علىٰ أنَّ الخطاب الفقهي خطاب حجاجي يسمح بتداخل أنواع الحجج، بحيث يتعذر عزلها وإن أمكن ترتيبها.

---

(١) أمالي الدلالات، (٦١٣، ٦٢٧).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص١٣١). لا يفهم من هذا الأصل أنَّ الشريعة لا تفعل إلا أن تسد؛ بل في باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وباب الاحتياط ما يدل علىٰ أنَّ الشريعة فتحت ذرائع كما سوغت سد أخرىٰ، بحسب الموازنة بين المصلحة والمفسدة.

لم يكن من غرضي في هذا المطلب سوىٰ أن ألمح إلىٰ بعض أصول وجدتُ فيها أبعادًا حجاجية فيما يتعلق بنوع أدلتها وجدوىٰ استعمالها في منطق الحوار الفقهي، بما يسوغ دعوىٰ -ما زالت قيد التدليل- أنَّ المذهب المالكي يقبل الحجاج تأصيلًا وتطويرًا. وقد استنتج الدكتور الناجي لمين بعد مقارنة بين أصول مالك والشافعي هذه النتيجة لما قال: «أما في عصرنا الحاضر فبإمكاني أن أزعم أنَّ فقه مالك -من حيث منهجه لا من حيث مواضيعه ومسائله- قد يكون هو فقه المستقبل، حين يتسنىٰ للفقه الإسلامي فرصة الوجود، وتعود له مكانة الاستمداد منه؛ لأنَّه فقه يعتمد علىٰ دراسة كل حالة علىٰ حدة، ومن جوانب مختلفة، وبأكثر من أصل. فهو بهذه الميزة يترك مجالًا للاستدراك، ومجالًا للعفو، ومجالًا للرخصة . . .»[1].

ويلاحظ العلامة المالكي المعاصر محمد التأويل القوة الحجاجية في المذهب المالكي في غَناء أصوله عند قوله: «هذه أمهات الأصول بالإضافة إلىٰ القواعد العامة المتفرعة عن هذه الأمهات، التي أنهاها بعض المالكية إلىٰ ألف ومائتي قاعدة تغطي جميع أبواب الفقه ومجالاته. هذه الكثرة أغنت الفقه المالكي وأعطته قوة وحيوية، ووضعت بين أيدي علمائه من وسائل الاجتهاد وأدوات الاستنباط ما يؤهلهم لبلوغ درجة الاجتهاد، ويمكنهم من ممارسته، ويسهل عليهم مهمته»[2].

---

(١) ما بين الإمامين مالك والشافعي، (ص٦٩).

(٢) خصائص المذهب المالكي، (ص١٥).

وبقيت مباحث أخرىٰ في الباب لها صلة بالحجاج والحوار، لا تسعف ظروف هذه المقالة أن نتحدث عنها كلها؛ نحو مبحث الفقه الافتراضي ونظر المالكية إليه ومذهبهم فيه، وأيضًا ملامح مبدأ التعاون والتشارك في المدارس المالكية وأطوارها الفقهية ورجالاتها، وفي تنظيم الفتيا ومصادرها الحجاجية المعتمدة والمستبعدة، وفقه النوازل وما دار فيه من حجاج فقهي بين المالكية الذين عنوا بأدب النوازل والسؤالات أكثر من غيرهم، سيما في ناحية المغرب الأقصىٰ ... وقضايا كهذه ما زالت طريقة سابلة للبحث عن أصول الحجاج فيها وسبل استثمارها وتطويرها لتجديد خطاب فقهي معاصر.

المبحث الثالث

نماذج حوارية من فقه الزواج

يمكننا البحث عن شواهد في الممارسة الفقهية القديمة أو المعاصرة لما اقترحناه من مبادئ في التناظر الحواري، وعيًا منا بأنَّ التراث الفقهي لا يعدم مناظرات وحوارات تشهد بأنَّ الفقهاء كان لهم منطقهم الحواري الذي استمدوه من نور الوحي وحضارة الإسلام وتلاقح الثقافات؛ إلا أني آثرت أن أختار مسألة فقهية معاصرة من مسائل الزواج، تكون قابلة لأن تثير نقاشًا واسعًا يسعفنا في إجرائها علىٰ ما اقترحناه من مبادئ في منطق الحوار الفقهي. سننسج إذن حوارًا فقهيًا نصطنع له أطراف التحاور ونستحضر آراءهم وتعليلاتهم في المسألة، لنقف في النهاية علىٰ مخرجات الحوار سواء المتفق عليها أم المختلف فيها.

وقد اخترت مسألة نفقة الزوج علىٰ زوجته العاملة، وذلك في ظل التغيرات التي يعرفها المجتمع المسلم المعاصر، ومدىٰ تأثيرها في المفاهيم والمواقف الفقهية. سنُجري الحوار في هذه القضية علىٰ ثلاثة أوضاع في مطلبين كل واحد يضم مرحلتين من

المراحل الأربع للتحاور «العاقل»[1]:

- مرحلة الإعلان عن الاختلاف، أو تحرير محل النزاع.

- مرحلة الانفتاح علىٰ الآخر والاتفاق معه علىٰ كيفية إجراء التحاور.

- مرحلة التحاجج المتمثلة في نصب الأدلة والانتصاب لها في التدليل وفي الاعتراض علىٰ التدليل.

- مرحلة التوافق والتراضي علىٰ كيفية إنهاء التحاور والتعاقل.

وستتعرض في ختام المبحث إلىٰ تقويم عام لتناولنا الحواري للمسألة المشار إليها، مع الوقوف علىٰ أهم مخرجات الحوار، وما ميزه عن الجدل الفقهي؛ وذلك لنتفقد الاستفادات الحاصلة، ونتبيَّن الصعوبات الواقعة، ونتفحص المسارات الممكنة لتطوير البحث.

---

(١) المنطق في الثقافة الإسلامية، حمو النقاري، (ص٧٣، ٧٤). وهي قسمة مقترحة لمراحل الحوار وليست حاصرة لكل منطق حواري، فقد يقتضي المجال الفقهي مراحل أخرىٰ.

المطلب الأول

الموقف الفقهي العام من المسألة ومثارات التحاور فيها

* التصور الفقهي للموضوع:

أول خطوة عند التحاور الفقهي هي تصور المسألة في معناها اللغوي والفقهي؛ لهذا نقترح وقفة مختصرة مع ما قاله الفقهاء عن الإنفاق علىٰ الزوجات، وبحسب هذا التصور ستأتي المواقف الفقهية بعدُ.

النفقة في اللغة من الإنفاق وهو الإخراج، من قولهم: أنفقت المال إذا نفِد منك. وقد حمل الفقهاء النفقة الزوجية علىٰ ضروريات الحياة: الطعام والشراب، الكسوة، السكنىٰ. فلم يذكروا مثلًا تكاليف التطبيب، بل من الغريب أنهم لم يلزموا بها الزوج[1]، وقسموا الإنفاق الواجب قسمين: النفقة علىٰ النفس،

(١) قال في الشرح الكبير: ولا يقضىٰ عليه بدخولها الحمام إلا من ضرورة فيقضىٰ لها بالخروج لا بالأجرة؛ لأنها من باب الطب والدواء وهي لا تلزم! (٢/ ٥١١). وقد اعتذر لهذا الرأي الفقهي الأول الشيخ وهبة الزحيلي فقال: ويظهر لدي أنَّ المداواة لم تكن في الماضي حاجة أساسية، فلا يحتاج الإنسان غالبًا إلىٰ العلاج؛ لأنَّه يلتزم =

والنفقة علىٰ الغير من الأقارب والزوجة والممتلكات، وقدروا النفقة الزوجية إنفاقًا متوسطًا يراعي حال الزوج والزوجة (إنفاق مثله علىٰ مثلها). والمثير في التصور الفقهي -في نظري- للنفقة الزوجية أمران:

- الأول: تعريفها الذي لم يكد يتغير؛ فهو في التراث الفقهي القديم كالمعاصر: كفاية من يمونه من الطعام والكسوة والسكنىٰ[1].

- الثاني: تحديد مقدارها؛ فإنهم ذكروا تفاصيل محمولة علىٰ السائد في زمنهم، مما لا يجدر تكراره في زمننا. فمثلًا: ما جدوىٰ أن يقال اليوم: الطعام في النفقة الواجبة هو القوتُ وما يسوِّغه من إدام، والكسوة واحدة للشتاء وثانية للصيف . . .[2].

وأقترح تقريبا لهذا الخطاب الفقهي من المتلقي العصري أن نعرف النفقة بأنها ما يحقق الكفاية في الرزق بالمعروف، منطلقين في ذلك من قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا

= قواعد الصحة والوقاية، فاجتهاد الفقهاء مبني علىٰ عرف قائم في عصرهم. أما الآن فقد أصبحت الحاجة إلىٰ العلاج كالحاجة إلىٰ الطعام والغذاء، بل أهم. الفقه الإسلامي وأدلته، (١٠/ ٧٣٨١).

(١) الفقه الإسلامي وأدلته، لوهبة الزحيلي، (١٠/ ٧٣٤٨).

(٢) مدونة الفقه المالكي وأدلته، الصادق الغرياني، (٢/ ٦٢١). ومن غريب ما نقرأ: ويجب عليه ما يكفيها من القوت وإن أكولةً جدًا، وهي مصيبة نزلت به . . . (الشرح الكبير، ٢/ ٥٠٩) علىٰ أنَّ البعض يحمل هذه الأقوال علىٰ إرادة التحديد، وهو دأب الفقهاء.

تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]. فكلمة الرزق كافية في الدلالة على مشمولات النفقة، وكلمة المعروف كافية في الدلالة على المقدار الصحيح شرعًا. مثل هذه المثارات لا تستقطب تناظرًا حواريا مما نبحث عنه هنا ولكن وجبت الإشارة بعد الإثارة.

والإطار العام الذي تحدث فيه الفقهاء عن نفقة الزوجة هو الحقوق الزوجية. وهي على ثلاثة أقسام: حقوق الزوج وحقوق الزوجة وحقوقهما المشتركة، فالنفقة من حقوق الزوجة على الزوج بإجماع الفقهاء. ومدار الحديث في هذه الحقوق على حسن العشرة بين الزوجين. أما الأصل في وجوب النفقة فنحو قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق، ٧]. ونحو قوله ﷺ لهند بنت عتبة: «خذي ما يكفيكِ وولدَكِ بالمعروف»[1].

٭تحرير مواضع التحاور في فقه المسألة:

سنختار أهم المسائل التي اختلفوا فيها من أحكام النفقة الزوجية، ثم بعد ذلك نختار منها منطلق الحجاج، ثم ننفتح على الآراء فيه من مختلف الاتجاهات الفقهية. فمن خلافيات الموضوع[2]:

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه . . . ، (رقم الحديث/ ٥٣٦٤). والغريب أني لم أجد من عرج في وجوب النفقة على استصحاب الأصل، وأنَّ الداعي إليها جبلي، لقوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾.

(٢) انظر: بداية المجتهد، (٣/ ٧٦).

- وقت وجوب النفقة: أهي عند تمكين الزوجة نفسها للزوج مع تمكنه أي بلوغه وقدرته (المالكية)، أم بمجرد التمكين (مع كونها بالغة مطيقة، وهو رأي الحنفية)، أم بمجرد العقد (الظاهرية).

- مقدارها، وفيه رأيان: غير مقدر شرعًا (الجمهور)، أو مقدر مع تردد في قياس قدرها علىٰ الإطعام في الكفارة (مد أو مد ونصف أو مدان بحسب الوُجد) أو الكسوة (رأيان عند الشافعية).

- لمن تجب النفقة: هل للزوجة مطلقًا (وهو مقتضىٰ عموم الأدلة)، أم تستثنىٰ الناشزة مثلًا (أخذًا بمفهوم المقابلة: النفقة في مقابلة الاستمتاع أو الطاعة . . .).

- تعليل وجوب النفقة: هل لمقتضىٰ العقد (احتباس الزوجة)، أم لمستلزمات الزوجية كلها أم لبعضها تحديدًا (رعاية الزوج والبيت، الاستمتاع، الطاعة، القوامة).

- مسقطات النفقة (مؤقتًا أو دائمًا): تكون بحسب التعليل السابق للوجوب: النشوز، الإعسار، استغناؤها، مرضها، سفرها، عيوب تحول دون الاستمتاع، موت أحد الزوجين، الطلاق البائن، كل فُرقة جاء سببها من قِبلها . . .

- ذمة الزوجة المالية: حق لها لا دخل للزوج فيه إلا برضاها (الجمهور)، لا تتصرف بانفراد في الأعطيات إلا في حدود الثلث (المالكية).

والذي نختاره منطلقًا لحجاجنا المنسوج هو مسألة عمل المرأة، أي تكسبها اليوم، هل يُسقط وجوب نفقة الزوج عليها أم لا؟ علمًا بأنَّ هذه المسألة وإن انطلقنا منها فستستدعي الحديث عن متعلقات أخرىٰ إما تأصيلًا وإما تفريعًا بحسب مجرىٰ التحاور.

* الانفتاح علىٰ الآراء الفقهية في الموضوع ومتعلقاته:

المسألة غير مذكورة في كتب الفقه القديمة؛ لأنَّ العرف السائد يومئذ هو عمل المرأة في بيتها، ومن خلاله تحدثوا عن السعاية وما توجبه للمرأة حال التنازع. وهذا العرف ما زال الحال عليه في كثير من أقطار المسلمين وغير المسلمين، سيما في البوادي. لكن هناك نصوص فقهية تحدثت عن تكسب المرأة المحترفة في حالات معينة، يمكن أن تُخرَّج عليها بعض الآراء في الموضوع[1]، لكننا سنتناول الموضوع من خلال الآراء المعاصرة، وإن كان البعض من أصحابها دأبوا علىٰ تخريجها علىٰ أقوال في الفقه الأول. فمن الآراء:

- رأي قديم في الموضوع جار علىٰ العرف السائد لا يُلزم المرأة بالعمل: «المرأة لا يلزمها أن تنسج ولا أن تغزل ولا أن تخيط للناس بأجرة وتدفعها لزوجها ينفقها؛ لأنَّ هذه الأشياء ليست

---

(١) كقول الماوردي عن حالة الإعسار: إذا أمهلت الزوجة بالفسخ ثلاثًا كان لها الخروج من منزلها لتكتسب نفقتها بعمل أو مسألة، ولم يكن للزوج منعها مع تعذر النفقة عليه. الحاوي، (١١/ ٤٦٠).

من أنواع الخدمة وإنما هي من أنواع التكسب. وليس عليها أن تتكسب له إلا أن تتطوع بذلك»[1]، يدل هذا علىٰ أنَّ النظر الفقهي لم يعتبر أبدًا أنَّ عمل الزوجة واجب كأن يفرضه الزوج عليها لتساعده علىٰ الإنفاق؛ بل الموقف الفقهي العام أنَّ النفقة مسؤولية الرجل.

- غير أنَّ الرأي السائد اليوم في النظر الفقهي إلىٰ عمل المرأة وأثره في النفقة عليها هو ربطه برضىٰ الزوج: أي إنَّه إذا رضي بخروجها ولم يمنعها من العمل وجبت لها النفقة؛ لأنَّ ذلك حق للزوج، فله أن يتنازل عنه. وإن لم يرض بعملها ونهاها عن العمل، فخرجت من أجله، سقط حقها في النفقة. علىٰ خلاف في بعض التفاصيل، قد تأتي في مجرىٰ الاستدلال الآتي.

- ومما يتعلق أيضًا بالموضوع اشتراط المرأة حين العقد عليها استمرارها في العمل، وقد يُخرَّج علىٰ أقوال الفقهاء في مشروعية الاشتراط في العقد ومدىٰ توافقه مع موضوع العقد وغايته: فيكون الشرط ملغيًا عند البعض (الحنفية) لتعارضه مع حق الاحتباس الثابت للزوج بمقتضىٰ العقد، ويصح عند البعض الآخر لأنَّه من الشروط الجعلية مع الكراهة، فيكون غير لازم (المالكية)، ويلزم الوفاء به عند آخرين (الحنابلة) لظواهر النصوص الآمرة بوفاء الشروط الموافق عليها بالتراضي.

---

(١) حاشية الدسوقي علىٰ الشرح الكبير، (٢/ ٥١١).

- رأي معاصر يرىٰ أنَّ العمل حق كفلته الشرائع الدولية ولم تمنعه الشرائع السماوية؛ فللزوجة أن تمارس عملها دون توقف علىٰ إذن من الزوج، وليس له منعها. واختلف هذا الاتجاه في إيجاب النفقة علىٰ الزوج، هل يُعفىٰ منها لتحقق الكفاية المادية للزوجة مع الاعتقاد بالمساواة بين الزوجين، أم أنَّ عملها غير مؤثر في المسؤولية الملقاة علىٰ عاتق الزوج بدافع جبلي[1].

* تحرير منطلق الحوار وآراء المشاركين فيه:

يبدو من الآراء في الموضوع أنَّ المسألة، أي أثر عمل المرأة في وجوب النفقة أو إسقاطها، ليس مناط الاختلاف حولها هو عمل الزوجة ومشروعيته؛ وإنما في تعليل وجوبها بعد أن ثبت وعُدت بصريح القرآن من قيومية الرجل؛ وبناء علىٰ تعليل الوجوب ستتحدد المسقطات الممكنة. ولنا هنا ثلاثة مواقف فقهية:

- موقف يعد النفقة واجبة لمجرد عقد الزوجية. وهو رأي لبعض السلف وشهَّره ابن حزم[2]، وسنسميهم أصحاب حق العقد؛

---

(١) سُجل هنا تخالف بين مواد مدونة الأسرة الجديدة المغربية التي أسقطت الحقوق الخاصة لكل طرف وجمعتها في حقوق مشتركة (المادة ٥١) ولم تصرح في الحقوق المشتركة بحق النفقة أو حق الطاعة، ولكنها فرضت النفقة في المادة ١٩٤ (تجب نفقة الزوجة علىٰ زوجها بمجرد البناء، وكذا إذا دعته للبناء بعد أن يكون قد عقد عليها) مع أنها عرّفت الزواج بأنّه ميثاق تراضٍ برعاية الزوجين. (المادة ٤).

(٢) قال في المحلىٰ (٩/ ٢٤٩): وينفق الرجل علىٰ امرأته من حين يعقد نكاحها دعي إلىٰ =

لأنهم لم يستثنوا زوجة لا مستغنية ولا ناشزة من النفقة.

- موقف يعد النفقة في مقابل التمكين من الاستمتاع ورعاية مصالح الزوج (المالكية)[1]، و(الشافعية)[2].

- موقف يعد النفقة في مقابل الاحتباس حقًا للزوج (الحنفية)[3]. سنسميهم أصحاب حق الاحتباس. (وليس للاحتباس هنا معنىٰ سلبي؛ بل المقصود أنَّ تحبس نفسها علىٰ خدمة الزوج ورعاية البيت).

- موقف يعد النفقة في مقابل التمكين التام (الاستمتاع والاحتباس) وهو رأي شهره الحنابلة[4]، وسنسميهم مع أهل

= البناء أو لم يُدع -ولو أنها في المهد- ناشزًا كانت أو غير ناشز، غنية كانت أو فقيرة . . . علىٰ قدر ماله.

(١) قال في الكافي في فقه أهل المدينة (٢/ ٥٥٩): علىٰ الرجل أن ينفق علىٰ زوجته إذا دعي إلىٰ البناء وأسلمت نفسها إليه [إن] كانت ممن يمكن الاستمتاع بها؛ لأنَّ النفقة لا تجب علىٰ الزوج بعقد النكاح حتىٰ ينضم إليه وجوب الوطء لمن ابتغاه؛ لأنَّه المقصود بالعقد.

(٢) قال في شرح الوجيز (١٠/ ٢٦): واختلف القول في أنها بم تَجِبُ: فالقديم أنها تجب بالعقد كالمهر ولا تجبُ بالتمكين؛ بدليل وجوبها للمريضة، لكن لو نشزت سقطت النفقة، فالعقد مُثْبِت، والنشوز مُسْقِط، فإذا حصل التمكين استقر الواجب يومًا فيومًا.

(٣) قال في البحر الرائق (٤/ ١٨٨): لأنَّ النفقة جزاء الاحتباس؛ فكل من كان محبوسًا بحقٍ مقصود لغيره كانت نفقته عليه؛ أصله القاضي والعامل في الصدقات والمفتي والوالي . . .

(٤) قال في الكافي في فقه الإمام أحمد (٣/ ٢٢٧): فإن امتنعت من تسليم نفسها كما يجب عليها، أو مكنت من استمتاع دون استمتاع، أو في منزل دون منزل، أو في بلد دون بلد، ولم تكن شرطت دارها ولا بلدها، فلا نفقة لها؛ لأنَّه لم يوجد التمكين التام.

الموقف الثاني أصحابَ حق التمكين.

- ورأي معاصر مفاده أنَّ وجوب النفقة شُرع لعلة ضعف المرأة وحاجتها إلىٰ من يقوم عليها بالإنفاق، فأما إذا استغنت بقدرتها علىٰ الإنفاق علىٰ نفسها، فإنَّ رعاية بيت الزوجية (بما فيه الإنفاق) يصبح أمرًا مشتركًا بين الطرفين، إلا من تطوع منهما. وسنسميهم أصحاب حق المساواة.

المطلب الثاني

الحوار بالحجاج الفقهي في المسألة

طريقة التحاور التي سننسج بها الحجاج الفقهي في المسألة هي انتصاب كل موقف لعرض رأيه والاستدلال عليه لمحاولة إقناع غيره وتقويم حجته. وإعمالًا لمبدأ الحق في الاختلاف ومبدأ التعاون في درك الصواب ستتجه الاعتراضات إلىٰ الأدلة أولًا حتىٰ إذا لم يكن من تصحيح وتقويم لها بقيت مداليلها فلا مستند، ومن ثمَّ فقدت قيمتها الحجاجية ولم تؤهل لتُتبنىٰ رأيًا فقهيًا أي حكمًا شرعيًا في الموضوع.

الوضع الحواري الأول: ما الموجِب لنفقة الرجل علىٰ زوجته؟

*** موقف أصحاب حق العقد:**

- الرأي: تجب النفقة علىٰ الرجل لزوجته من حين يعقد عليها، سواء كانت مطيعة أم ناشزة، قدمت لبيت الزوجية أم لم تقدم... المهم أن يتم العقد الشرعي عليها.

- الحجة: عموم الآيات القرآنية كقوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ﴾، وقوله ﷺ: «ولهن عليكم رزقهن

وكسوتهن بالمعروف»[1]. ولم يرد أي دليل في تعليل النفقة بغير العقد، لا من قرآن ولا من سنة ولا من وجه معقول. وفي فقه الصحابة عن ابن عمر قال: كتب عمر إلىٰ أمراء الأجناد أن انظروا من طالت غيبته أن يبعثوا نفقة أو يرجعوا أو يفارقوا[2].

قالوا: وعلّة ذلك أنَّ العقد سبب الوجوب فيُرتب الحكم عليه، وما زاد علىٰ ذلك إنما هو أثر من آثار العقد ولا يلزم مِن تَخلف أثر ما (كالطاعة) سقوطُ باقي الآثار ومنها النفقة[3].

- السؤال: العموم في النصوص المستدَل بها من قبيل العام المراد به الخصوص. (اعتراض في التأويل).

- الجواب: لم يستثن الله تعالىٰ من الآية شيئًا ولا رسوله عليه الصلاة والسلام حتىٰ نستثني؛ فالعموم إذن علىٰ ظاهره حتىٰ يثبت ما يخصصه. (انفصال بعدم وجود المخصص).

• موقف أصحاب حق الاحتباس:

- الرأي: تجب النفقة علىٰ الرجل لزوجته من حين حَبْسِ نفسها عليه وفاء بحقه عليها فيجب عندئذ وفاؤه بحقها عليه، ولو تنازل أحد الطرفين عن حقه فإنَّه لا يُسقط حق الآخر.

---

(١) جزء من حديث جابر بن عبد الله في صفة الحج، رواه مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، (رقم/١٢١٩).

(٢) المحلىٰ، (٩/ ٢٤٩).

(٣) أثر عمل المرأة علىٰ النفقة الزوجية، عبد السلام بن محمد الشويعر، (ص١٢).

- الحجة: الأصل في ذلك نحو قوله تعالىٰ: (لينفق ذو سعة من سعته)، فالأمر فيها للوجوب. والنفقة علىٰ الزوجة تشبه المعاوضة فوجبت بتسليم نفسها إليه (قياس علىٰ عقود المعاوضة). ولأنها محبوسة لحق الزوج ومفرّغة نفسها له فتستوجب الكفاية عليه في المال، واستقراء الأصول يدل علىٰ أنَّ: كل من كان محبوسًا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه، كالقاضي والعامل في الصدقات والمفتي . . .[1]، (تخصيص المنطوق بالقياس).

- السؤال: لا يجوز تخصيص النص العام الواضح بالقياس؛ لأنَّ الأول قطعي والثاني ظني؛ فإنَّ حكم الأصل المذكور غير مقطوع به، والعلة غير مجمع عليها ومذهب الأصوليين هنا عدم التخصيص[2].

- الجواب: يجوز ذلك؛ لأنَّ القياس دليل شرعي. والجمهور علىٰ أنَّ القياس يخصِّص المنطوق. ولأنَّ الآية دخلها تخصيص لاتفاقهم علىٰ استثناء الناشزة من المنفق عليهن، وبه قصُر عمومها عن إفادة القطع؛ فصح تخصيصها بالقياس[3].

- س٢: نعم، يجوز إذا كان القياس المخصِّص في مرتبة حجية النص المخصَّص، والواقع أنَّ القياس هنا منقوض بالرهن؛ لأنَّ الرهن محبوس لحق المرتهن وهو الاستيفاء، مع أنَّ نفقته علىٰ

(١) المبسوط، السرخسي (٤٨٣هـ)، (٥/ ٣٢٦).

(٢) البحر المحيط، الزركشي (٧٩٤هـ)، (٤/ ٤٩٦).

(٣) إرشاد الفحول، الشوكاني (١٢٥٠هـ)، (١/ ٣٩٠).

الراهن. (اعتراضٍ علىٰ العلة بالنقض).

- ج٢: هذه الصورة لا تنقض الحكم؛ لأنَّ العلة موجودة فيها، فالرهن فيه حق للراهن أيضًا وهو وفاء دينه عند الهلاك؛ لأنَّ المرتهن أحق بالمرهون من سائر الغرماء، فوجبت النفقة عليه.

* **موقف أصحاب حق التمكين:**

- الرأي: العقد وحده لا يوجب النفقة بل هو موجِب للمهر، وإنما تجب النفقة علىٰ الرجل لزوجته من حين تمكينه الاستمتاع بها.

- الحجة: لأنَّ المقصود من العقد هو الاستمتاع فطالما لم تمكنه المرأة من ذلك فليس لها عليه نفقة، وذلك حال الناشزة، فإنهم اتفقوا علىٰ أن لا نفقة لها حتىٰ ترجع إلىٰ طاعة زوجها. فالنفقة تُستحق بالتمكين كما تستحق الأجرة بالتخلية والتمكين. (قياس علىٰ عقود المعاوضة).

- السؤال: النفقات الدارَّة لا تجري مجرىٰ الأعواض حتىٰ يقال إنها مقابل الاستمتاع، بل الصداق نفسه الذي ذُكر بصيغة العوض لا يصح عند التحقيق أنَّه مقابل الاستمتاع، فالنفقة من باب أولىٰ. ولهذا أوجبوها للمريضة، وللغائب زوجها، وعند بعض السلف للناشزة أيضًا.

- الجواب: لم نقل إنها عوض وإنما قلنا هي في المقابلة بين ما تبذله المرأة مما وجب عليها مِن آثار عقد النكاح وبين ما يجب

علىٰ الرجل من الحقوق الزوجية، والأصل في ذلك قول الله تعالىٰ: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾. وفرقٌ بين المعاوضة والمقابلة.

- س٢: هذا التعليل بالاستمتاع منتقض كما ذكرنا بصور: كالمريضة التي لا يمكن الاستمتاع بها لمرضها؛ فإنها تجب لها النفقة. وهذه صورة متفق عليها بيننا وبينكم.

- ج٢: هذه الصورة غير مؤثرة؛ لأنَّه لا تنحسم جميع وجوه الاستمتاع في حق المريضة[1].

- س٣: عن ابن عمر أنَّ عمر بن الخطاب كتب إلىٰ أمراء الأجناد: أن انظروا من طالت غيبته أن يبعثوا نفقة أو يرجعوا أو يفارقوا، فإن فارق فإنَّ عليه نفقة ما فارق من يوم غاب[2]، فأوجب عليهم النفقة مدة الغيبة ولم يكن خلالها استمتاع. وليس له مخالف في ذلك من الصحابة.

- ج٣: نفرق بين ما كان من جهته وما كان من جهتها، فغياب الزوج هو بسببه فلا تتحمل تبعته.

* **موقف أصحاب حق المساواة:**

- الرأي: النفقة كانت لسبب، ومهما اختلفنا في تحديده فإننا نُرجعه إلىٰ حاجة المرأة؛ لأنَّ النفقة في حقيقتها سدٌّ للحاجة، فإذا

---

(١) نهاية المطلب، (١٥/٤٤٨).

(٢) المحلىٰ، (٩/٢٤٩).

زالت هذه الحاجة كانت النفقة محض تبرع وتطوع.

- الحجة: من القواعد الأصولية أنَّ الحكم يدار علىٰ السبب[1]، بمعنىٰ أنَّه إذا تحققنا زوال حاجة المرأة العاملة إلىٰ نفقة زوجها لم يعد هناك موجِب لها.

- السؤال: في هذا التبرير خلط بين مفهوم السبب ومفهوم العلة، وهما مختلفان؛ فإنَّ السبب حكم وضعي لا يُضاف إليه الوجوب، بخلاف العلة التي هي أمارة علىٰ الحكم، فهي التي يدار عليها الحكم، هذا إذا تحققنا علىٰ وجه القطع أنها علة الحكم.

- الجواب: قد قال بالترادف بين السبب والعلة أو بالعموم والخصوص المطلق بينهما جمهور المتكلمين الأصوليين، سواء اشترطنا المناسبة في العلة دون السبب أم لا.

- س٢: يصح هذا إذا أثبتم التلازم بين ما افترضتموه سببًا لهذا المسبَّب.

- ج٢: التلازم بين النفقة والحاجة أمر طبيعي لا اعتراض عليه. وللتمثيل: فإنهم اتفقوا علىٰ وجوب نفقة الأب علىٰ ابنته إلىٰ حين زفها إلىٰ بيت زوجها؛ لزوال حاجة الإنفاق عليها من جهة الأب.

- س٣: الرأي فيه تسيُّب في التعليل مشعر بإلغاء المعنىٰ التعبدي في الأحكام، والقاعدة المقاصدية تقول: إنَّه لا يجوز أن

---

(١) معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، (٢٧/ ٦٢٣).

يُستنبط من النص معنىٰ يعود عليه بالإبطال[1].

- ج٣: المعنىٰ لم يعد علىٰ النص بالإبطال؛ لأننا نقول إنَّ السبب إذا كان موجودًا فالحكم قائم.

مخرجات الوضع الحواري الأول: أنَّ وجوب النفقة ثبت في دلائل الشريعة بما لا يمكن تجاوزه، إلا أنَّ السبب في الوجوب اختُلف فيه، مع ذلك اتفقوا علىٰ أنَّ الإخلال بهذا السبب الذي هو مقابل النفقة يُسقطها، وقد توصف الزوجة التي أخلت بموجب النفقة أنها ناشزة؛ وعليه ينتقل الحوار إلىٰ وضع ثانٍ.

الوضع الحواري الثاني: هل يعد عمل المرأة بغير إذن زوجها نوعًا من النشوز مسقطًا للنفقة[2]؟

*** موقف أصحاب العموم:**

- الرأي: التي تخرج من بيت زوجها بغير إذنه ناشزة، بعد وعظها وتأديبها. ولكن لا علاقة للنشوز بإسقاط النفقة؛ لأنَّ

---

(١) المعلمة، (٥/ ٥٣١).

(٢) مفهومه أنَّ عملها بإذن زوجها لا يسقط نفقتها عليه، وهو الرأي الفقهي السائد اليوم.
ولابدَّ لنا من فهم معنىٰ النشوز في اللغة وفي الاصطلاح.
قال في المصباح: «النشوز من نشزت المرأة من زوجها نشوزًا إذا عصت زوجها وامتنعت عليه»، ونشوز المرأة في عرف الفقهاء خروجها عن طاعة زوجها بأن تترك دار الزوجية بلا مسوغ شرعي، أو تمنع زوجها من الاستمتاع بها. الفقه الإسلامي وأدلته، (١٠/ ٧٣٧٦).

الموجِب هو العقد. وعليه؛ فسواء كان عمل المرأة بغير إذن زوجها نشوزًا أم لا فإنَّه لا يسقط حقها في النفقة.

- الحجة: لم تُستثن الناشزة من النص فيبقىٰ علىٰ ظاهره في العموم. وهو رأي الحكم بن عتيبة وابن القاسم من أئمة السلف[1]، ولا يحفظ منع الناشزة من النفقة عن أحد من الصحابة. وكالعبد الآبق في أقوال الفقهاء فإنَّ نفقته علىٰ سيده.

- السؤال: لم يختلف العلماء في أنَّ المرأة لو نشزت فلا نفقة لها، ومن خالف في ذلك فقوله شاذ[2]؛ لهذا نلزمكم إذا اعتبرتم خروجها من بيتها لعمل بغير إذن زوجها نشوزًا أن تُسقطوا حق نفقتها.

- الجواب: القول له أصل في مذاهب السلف فكيف يُعد شذوذًا؛ بل هو رواية عن بعض الأئمة[3].

* **موقف أصحاب المقابلة:**

- الرأي الأول: لا خلاف عندنا أنها لو نشزت سقطت

---

(١) المحلىٰ، (٩/ ٢٥٠).

(٢) نهاية المطلب، (١٥/ ٤٤٦).

(٣) في مناهج التحصيل (٣/ ٥١٩): القول الثاني أنَّ الناشزة لها النفقة، وهو قوله في كتاب ابن الموَّاز، ونصه: وإذا غلبت امرأة زوجها، وخرجت من منزله، وأبت أن ترجع إليه، وأبىٰ أن ينفق عليها حتىٰ ترجع، فأنفقت من عندها، فقال مالك: فلها اتباعه بذلك.

نفقتها. ولا خلاف أيضًا عندنا أنَّ خروجها من بيتها بغير إذن زوجها لعمل أو غيره نشوز؛ وعليه فإنَّه مسقط للنفقة، إلا أن تكون حاملًا.

- الحجة: لأنها غصبت المنافع التي عنها يعوِّض الزوج، فسقط حقها في مقابل المنافع التي غصبتها؛ ولهذا يكون للحائض والمريضة حق النفقة؛ لأنَّ المنع ليس من سببها. وهي كالمسافرة بغير إذن زوجها التي حكىٰ الفقهاء سقوط نفقتها[1].

- السؤال: منع الناشزة من نفقتها ظلم لها؛ لأنَّه إسقاط لحقها من أجل منعها حقا للزوج، ومن قواعد الفقه أنَّ: الضرر لا يزال بمثله وإلا بقينا في عين الضرر وكان عدم رفعه أولىٰ[2].

- الجواب: إذا افترضنا صدق قاعدة رفع الضرر التي ذكرتموها علىٰ حالة النشوز عمومًا فإنها لا تصدق علىٰ حالة المرأة العاملة بغير إذن زوجها؛ وذلك أنَّه لا ضرر في حبس النفقة عليها ما دامت مستغنية عنها، وإنما الضرر في استمرار إنفاق الزوج مالًا بغير مقابل مصلحة.

- الرأي الثاني: عمل المرأة بغير إذن زوجها بعضُ نشوزٍ؛ وذلك لأنها توجد في بيتها خارج أوقات عملها، فيكون لزوجها حق الاستمتاع بها وأن ترعىٰ مصالح بيتها مما هو في مقابل نفقته عليها.

---

(١) أثر عمل المرأة علىٰ النفقة الزوجية، (ص١٥).

(٢) المعلمة، (٧/ ٤٩٩).

- الحجة: صورة المسألة التي تحدث عنها الفقهاء إنما هي الخارجة من بيتها لسفر أو غضب علىٰ زوجها من غير رجوع يومي، فمنعوا نفقتها حين نشوزها، وردوها من حين وقت احتباسها لزوجها وتمكينه منها.

- السؤال: هذا القول يؤول إلىٰ التعذر والحرج، وهو تبعيض ما يعسر أو يتعذر تبعيضه؛ فإما أن تجري النفقة كاملة للموجِب وإما أن تُحبس للمانع.

الجواب: يمكن تبعيض النفقة لتبعُّض النشوز، أو علىٰ الأقل تشطيرها[1]، سيما أنَّ النفقة لا تجب دفعة وإنما تتعلق بكل يوم علىٰ استقلاله فيما يقابله من التمكين ونحوه[2].

* موقف أصحاب المساواة:

- الرأي: لا يمكن عدُّ عمل الزوجة بغير إذن زوجها نشوزًا من وجهين؛ الأول: أنَّه تزوجها وهي عاملة فكان له أن يشترط توقفها عن العمل حين الاتفاق علىٰ الزواج. والثاني: أنَّه حق لها تكفله الدساتير التي اجتُمع عليها؛ فيكون الزوج بمنعها النفقة لأجل عملها مخطئًا من ناحيتين؛ الأولىٰ: منعها حقًا مكفولًا بالشريعة.

---

(١) وهو رأي عند الحنابلة، قال ابن مفلح في الفروع (٩/ ٣٠٠): من مكنته من الوطء لا من بقية الاستمتاع فسقوط النفقة يحتمل وجهين، ويشطر لناشز ليلًا أو نهارًا، لا بقدر الأزمنة، ويشطر لناشز بعض يوم.

(٢) أثر عمل المرأة علىٰ النفقة الزوجية، (ص١٩).

والثانية: منعها حقًا مكفولًا بالقانون[1].

- الحجة: لم يرد في الشرع ما يمنع عمل المرأة، بل تحدث الفقهاء عن حاجة المرأة إلىٰ العمل في بعض الحالات كإعسار الزوج أو عدم تحقيقه كفاية مؤنتها لشح فيه أو غيابه أو غير ذلك. مما يعني أنَّ لها حق التكسب في حالة عدم الكفاية، وفي واقعنا اليوم أنَّ نسبة قليلة من الأسر هي التي يمكن للزوج وحده تحقيق كفايتها من رعاية صحية وتمدرس جيد وما إلىٰ ذلك. (مصلحة مرسلة).

- السؤال: ما استندتم عليه من أقوال الفقهاء هو حالات اضطرارية لا يقاس عليها الوضع الحالي.

- الجواب: ما نفهمه من نصوص الشريعة هو القصد إلىٰ تحقيق توازن أسري؛ قال تعالىٰ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾. فلو كان الإنفاق يتحقق بمساعدة بين الطرفين لكان في منعه لعَدِّه نشوزًا تفويت لمصلحة شرعية. والحل لن يكون أبدًا في حبس الزوجة عن العمل أو حبس النفقة عليها؛ لأنَّ نفقة الزوج في مثل هذه الحالات تصبح غير مؤثرة.

مخرجات الوضع الحواري الثاني: أنَّ بعض المعاصرين

---

(١) ينص الفصل ٣١ من الدستور المغربي ٢٠١١ علىٰ أنَّه: تعمل الدولة والمؤسسات العمومية والجماعات الترابية، علىٰ تعبئة كل الوسائل المتاحة، لتيسير استفادة المواطنين والمواطنات، علىٰ قدم المساواة، من الحق في: الشغل والدعم من طرف السلطات العمومية في البحث عن منصب شغل، أو في التشغيل الذاتي . . .

عمدوا إلىٰ تخريج مسألة عمل المرأة بغير إذن زوجها علىٰ حالات النشوز التي ذُكرت في الفقه الأول، التي تكاد تكون محل اتفاق بينهم علىٰ تسويغها إسقاط حق النفقة. لكن هذا الرأي اليوم معارض بأنَّ عمل المرأة ليس من نوع الحالات التي تحدث عنها الفقهاء قديمًا، وأنَّ إسقاط النفقة عن الزوجة العاملة لا يضع حلًا للمشكلة، فينتقل الحوار إلىٰ وضع ثالث.

*** الوضع الحواري الثالث والأخير: ما الحل إذا كانت الزوجة مؤْثِرَةً للعمل حال التنازع؟**

سنُسلِّم في هذا الوضع الحواري الثالث تسليمًا جدليًا بأنَّ عمل المرأة -بعد أن علمنا أنَّ حبس النفقة عليها لأجله لا يكون حلًا للمشكلة- يُعد نشوزًا منها عن طاعة زوجها، فماذا يمكن أن تكون مواقف المتحاورين من حل المشكلة؟ للجواب عن هذا سننسج الوضع في موقفين يُحتملان اختيارًا فقهيًا في المسألة.

*** موقف الحكم بالنشوز:**

- الرأي: المرأة التي آثرت العمل علىٰ طاعة زوجها ناشزة؛ وعليه تترتب أحكام النشوز من مراتب التأديب: الوعظ والهجران والضرب، ثم التوسط في الإصلاح، ثم الفراق.

- الحجة: قال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ﴿٣٤﴾ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ

﴿حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾.

- السؤال: ليس المناط في صورة المسألة هو مناط النشوز؛ لأنَّ تفسير النشوز فيه معنىٰ البغض والكراهية من الزوجة، مما يوجب عصيانها له، وهذا غير متحقق في صورة النزاع[1].

- الجواب: إذا كنتم تنازعون في مقدمة تحقيق المناط وتسلمون المقدمة الحاكمة علىٰ المناط، فلا نكير هنا؛ لأنَّ مقدمة تحقيق المناط محل نظر، وحوارنا سينتقل إلىٰ تصحيح وصف النشوز في محل النزاع.

- س٢: تحتمل الآية أن يكون المخاطَب بها مع الأزواج ولاةُ الأمور بدليل لحاقها؛ وعليه فمراتب التأديب ليست مُفوَّضة إلىٰ الأزواج بإطلاق؛ وقد قال بعض السلف: يغضب عليها ولا يضربها[2].

---

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور، (٥/ ٤١).

(٢) هو من قول عطاء بن أبي رباح، وقد علق عليه ابن العربي (أحكام القرآن، ١/ ٥٣٦): «هذا من فقه عطاء، فإنَّه من فهمه بالشريعة ووقوفه علىٰ مظان الاجتهاد علم أنَّ الأمر بالضرب أمر إباحة، ووقف علىٰ الكراهية من طريق أخرىٰ».
واختار ابن عاشور في تفسير الآية (٥/ ٤٤): «وأما الضرب فهو خطير وتحديده عسير .. فنقول يجوز لولاة الأمور إذا علموا أنَّ الأزواج لا يحسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعها ولا الوقوف علىٰ حدودها أن يضربوا علىٰ أيديهم استعمال هذه العقوبة، ويعلنوا لهم أنَّ من ضرب امرأته عوقب، كيلا يتفاقم أمر الإضرار بين الأزواج، لا سيما عند ضعف الوازع».

- ج٢: جاءت الآثار في إباحة ذلك كله لزوج الناشزة، وهي مبينة لمعنىٰ الآية، والقصد تحقيق التوافق وتلافي الفراق.

* موقف الحكم بالشقاق:

- الرأي: إيثار المرأة العمل علىٰ طاعة الزوج لا يعد نشوزًا بالمعنىٰ الشرعي للنشوز؛ وإنما هو دون النشوز مما يدخل في حد الشقاق بينهما، فحكمه إذن التوسط في الصلح، وإلا فالفراق.

- الحجة: قال تعالىٰ: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ﴾. فنأخذ من الآية أنَّ الحكمين يصلحان بين الزوجين أولًا قبل الحكم عليهما بالفراق.

- السؤال: اعتبار الحالة نشوزًا أسبق من اعتبارها شقاقًا؛ لأنَّ في التحكيم للشقاق تعرضًا للحكم بالفراق إذا حكم به الحكمان، أما في حالة النشوز فإنَّ التأديب قد يحول دون الوصول إلىٰ الفراق.

- الجواب: اشتُرط في الحكمين أن يكونا من أهل الزوجين بحيث يكونان علىٰ دراية بمصالحهما، وبذلك يحكمان، ولا مقال للزوجين بعد ذلك؛ لأنَّ هذا معنىٰ التحكيم[١].

- س٢: من القواعد الفقهية أنَّ الأصل براءة الذمة ولا تعمر

---

(١) التحرير والتنوير، (٥/٤٦).

إلا بدليل[1]، فالتحكيم هنا بمعنىٰ التوكيل، أي إنَّ الحكم بالفراق من الحَكمين غير مُلزِم للزوج استصحابًا لبراءة ذمته[2].

- ج٢: قد سماهما الله تعالىٰ حكمين لا وكيلين، وحكمُهما بالفراق من باب القياس علىٰ حكم الحاكم أي السلطان بالتطليق للضرر[3].

ختم الحوار ومخرجاته النهائية: قد مر الحوار المنسوج بثلاثة أوضاع: بدأ الوضع الأول بأربعة مواقف، سارت في الوضع الثاني إلىٰ ثلاثة مواقف، لتصل في الوضع الثالث إلىٰ موقفين: التأديب قبل الصلح والتحكيم، أو الصلح ثم التحكيم مباشرة. ونلاحظ أنَّ في كل وضع تطورًا للمواقف وتسليمات ضمنية وانتقالًا في الحوار علىٰ أساس التشارك في بنائه، مع غياب لهاجس الغلبة أو نصرة قول بالتعصب.

---

(١) المعلمة، (٦/ ٣٧٥).

(٢) أحكام القرآن، الجصاص، (٣/ ١٥٢).

(٣) بداية المجتهد، (٣/ ١١٧).

خاتمة

في ختام البحث أتساءل: هل استطعت أن أجيب عن إشكالية مسوغات تحويل منطق التناظر الفقهي من الجدل إلىٰ الحوار، وهل دللت علىٰ ذلك وبيَّنت الفوائد المرجوة منه؟والجواب عن هذه الأسئلة مفوض إلىٰ القارئ، هو يحكم بحسب قناعته، ولا يغير ذلك من كوني حاولت الجواب وعانيت التدليل.

ولنُجمل أولًا النتائج التي خرجنا بها من المباحث والمطالب المطروقة لنستحضر الأفكار المهمة، من غير حصر ولا تفصيل، ثم نخلص إلىٰ الفكرة العامة عن جواب الإشكالية:

- فلقد وقفنا علىٰ بعض المفاهيم المنطقية في الجدل الأرسطي جعلتنا نحكم بأنَّه جدل تغالبي، وإن قلنا إنَّ الغلبة ليست هي الغاية من الجدل -علىٰ التحقيق-؛ وإنما الغاية ترويض الأذهان للوصول إلىٰ طريق البرهان الفسلفي.

- ورأينا الإضافات التي عُزيت إلىٰ تداول الفلاسفة المسلمين للمفاهيم المنطقية في الجدل، وكيف ركزوا علىٰ المنفعة العامة من الجدل من خلال تقريبه للجماهير، وتوسيع دائرة الفحص فيه بين المتخصصين، وابتغاء القصد التعبدي فيه.

- أما الجدل الفقهي فهو وإن سار في طريقته علىٰ منوال الجدل الأرسطي إلا أنَّه راعىٰ خصوصيات المادة الفقهية الخلافية الظنية، وما فتئ أن انطلق من المسائل الجزئية الفرعية لينتقل إلىٰ الأدلة الأصولية الكلية، أي إنَّه صار إلىٰ جدل أصولي.

- وإذا كان الاختلاف صفة متجذرة في المسائل الجزئية، فقد عرفنا أنَّه صفة أيضًا للمسائل الأصولية، ومنه اصطلاح: الخلاف الأصولي؛ حيث وقفنا علىٰ مدارس إسلامية في أصول الفقه، كانت قضاياها الأصولية مواضع الجدل الفقهي من خلال: «نقل المناظرة في الفروع إلىٰ أصل المسألة».

- وكان علينا بعد ذلك أن نُسوغ حاجة الجدل الفقهي الأصولي إلىٰ التجويد بعد التقويم، فخلصنا عند ذلك إلىٰ أنَّه جدل في بعض جوانبه: عقيم لم ينتج، ومتعصب لم يتحرر، ومتكلف لم يُقرَّب (إلىٰ عامة المتلقين)؛ مما سوغ لنا النظر في مواضع الخلل واقتراحَ الحلول.

- ولم نُخل التنظير للجدل من التطبيق فبحثنا عن نموذجين جدليين؛ أولهما: مناظرة مباشرة بين فقيهين عَلمين في الجدل، وهما: أبو الحسن الشيرازي عن الشافعية، وأبو عبد الله الدامغاني عن الحنفية. ثم مناظرة «بعيدة» نسجناها بين ابن أبي زيد المالكي ومؤلف ظاهري. والغرض أن نتحقق من المآخذ التي خلصنا إليها عند تقويم الجدل الفقهي.

- ثم تعرضنا في الفصل الثاني لمنطق الحوار: أصوله ومبادئه

ومجالاته، ووقفنا علىٰ العلاقة بينه وبين الحجاج، وخلصنا إلىٰ أنَّ المناظرة تقابل الجدل إذا اعتبرناها بمنطق حواري، وأنها ترادفه إذا اعتبرناها بمنطق جدلي؛ وعليه: فيمكن تحويل المناظرة الفقهية من منطق الجدل إلىٰ منطق الحوار.

- عرفنا أيضًا أنَّ نظرية الحجاج المعاصر يمكن أن تفيدنا في تحديد أصول للمنطق الحواري الفقهي، وذلك من خلال شقها اللغوي أولًا الذي يركز علىٰ غرض إفهام أنواع المتلقين والتأثير فيهم. ومن خلال شقها المنطقي أيضًا المتمثل في الاستمداد من العقلانية التواصلية بين الناس؛ لجعل الخطاب الفقهي مشروعًا ومعقولًا ومقبولًا.

- ومحور البحث كان في الدخول إلىٰ منطقيات الخطاب الفقهي، من خلال مفاهيم منطقية كالقطع والظن في الأدلة والمداليل الشرعية، ودليل القياس وتفوق الفقهاء فيه علىٰ المناطقة في تناولهم لدليل التمثيل، ثم العقلية المقاصدية التي وصل إليها فقهاء الإسلام سيما أصحاب الأصول.

- أما ملامح المنطق الحواري الفقهي المقترح، فقد ذكرنا منها: تنقيح الخلاف الفقهي، وتوسيع مفهوم الدليل الفقهي، وتوسيع دائرة المتحاورين، ومد الجسور بين المذاهب الفقهية والتخصصات الشرعية والعلمية، وتقريب الخطاب الفقهي من الجمهور، وتوسيع مخرجات الحوار الفقهي.

- وتتميمًا للفائدة وقفنا مع مدرستنا المالكية، واستخرجنا

بعض أصول المذهب التي رأينا فيها منطلقات لبناء حجاج فقهي مالكي معاصر، نرىٰ فيه سبيلًا لتجديد خطابنا الفقهي، وإبراز مظاهر التعاون والتطور العلمي فيه.

- وفي النهاية نسجنا مناظرة علىٰ المنطق الحواري في موضوع فقهي معاصر يهم عامة الناس، وهو أثر خروج المرأة للعمل بغير رضا الزوج في وجوب نفقته عليها. وظهر لنا كيف سار الحوار من وضع إلىٰ آخر بتقليل الخلاف والتركيز علىٰ الحلول الواقعية، مع تحمل الآراء المخالفة والمناقشة العلمية لأدلتها.

وبعدُ، فلا أشك بعد هذا البحث -علىٰ وجازته- أنَّ التناظر الفقهي سبيل نافع لتطوير النظر والخطاب الفقهيين، بحيث ينتفع الناظر والمتلقي والخطاب؛ فأما منفعة الناظر فبأن يطور آليات التناظر ويجري فيها علىٰ مبادئ التعاون والتأدب والتصديق ليفتح ذلك الانسداد الذي طبع جملة من مناظرات التراث، وأما منفعة المتلقي فبإشراكه في الحوار الفقهي وتقريبه من البحث الفقهي ومراعاة أحواله في تنزيل المناطات، وأما منفعة الخطاب فهي ضرورية بثبوت منفعة المتخاطبين. هذه المنافع لم تظهر -كما ينبغي- في الجدل الفقهي؛ لأنَّ المنطق الذي غلب عليه كان منطق التغالب، وهو منطق كان فقهاؤنا يتقصدون به الدفاع عن المذاهب الفقهية وتقوية أقوالها وأصولها. أما في المنطق الحواري المقترح، فإننا نرمي به إلىٰ الغاية نفسها وزيادة؛ من خلال تقوية التعاون والإشراك في إرساء خطاب فقهي نافذ.

وأخيرًا، هل من سبيل لمواصلة البحث في الموضوع؟

أعتقد أنَّ الجواب لائح منذ المقدمة، وهو في أنَّ الحجاج الفقهي مجال بكر، الدراسات فيه قليلة، والمفاهيم فيه جديدة، فهو ليس أصول فقه؛ لأنَّه ليس من غرضه نظم فروع الشريعة في كليات وكيفية توظيفها في الحكم علىٰ المستجدات، ولكنه مجال لاستيعاب الخلاف وتدبيره بآليات منطقية ملائمة لخصائص الخطاب الشرعي، بغرض تقريب الخطاب الفقهي من المتلقي، كيفما كان تخصصه العلمي والاجتماعي؛ ومعلوم أنَّ «الحقيقة التي نصل إليها ونحن نتنادىٰ ونفكر جماعة أغنىٰ وأكثر قبولًا أحيانًا من تلك التي يصل إليها الشخص وهو ينظر بمفرده؛ ذلك أنَّ متطلبات الحياة اليومية وما تفرضه علينا الظروف المعاصرة تتطلب منا أن نفكر جماعة لحل المشاكل القائمة بيننا أفرادًا كنا أم جماعات»[١].

وأسأل الله تعالىٰ أن ييسر لي سبيلًا لتحسين موضوع البحث وتطويره إلىٰ مشروع فكري تكون له آثاره النافعة علىٰ الناظر والمتلقي والخطاب؛ إنَّه سبحانه ولي ذلك والقادر عليه.

وصلىٰ الله وسلم وبارك علىٰ عبده ورسوله محمد وعلىٰ آله وصحبه.

خالد ترغي

khalid.targhi@gmail.com

---

(١) الحوار ومنهجية التفكير النقدي، حسان الباهي، (ص٢٤١).

لائحة المصادر والمراجع

* مصادر ومراجع عامة:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

- كتب السنة: صحيح البخاري، صحيح مسلم، موطأ مالك، سنن الدارقطني.

- ابن أبي الوفاء، عبد القادر بن محمد: **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، كراتشي.

- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد: **النهاية في غريب الحديث والأثر**، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت ٢٠١٣.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: **المقدمة**، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت ٢٠١٢.

- ابن عاشور، محمد الطاهر: **التحرير والتنوير**، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ٢٠٠٠.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري: **جامع**

بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي.

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا: **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت.

- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الإفريقي: **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- الآمدي، سيف الدين: **المبين في معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، تحقيق: حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة ٢٠٠٩.

- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: **سير أعلام النبلاء**، دار الحديث، القاهرة ٢٠٠٦.

- الزبيدي، محمد مرتضىٰ الحسيني: **تاج العروس**، دار الهداية.

- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو: **أساس البلاغة**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٨.

- السبكي، تاج الدين: **طبقات الشافعية الكبرىٰ**، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر.

- الشريف، علي بن محمد الجرجاني: **التعريفات**، مؤسسة الحسنىٰ، الدار البيضاء ٢٠٠٦.

- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: **طبقات الشافعية**، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت ١٩٧٠.

- عياض، أبو الفضل بن موسىٰ اليحصبي: **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، المحمدية.

- الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**، دار القلم، بيروت.

- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي: **المصباح المنير**، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس.

- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسىٰ: **الكليات**، مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠١١.

- المصطفوي، حسن: **التحقيق في كلمات القرآن**، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي.

* **مصادر البحث:**

- ابن أبي زيد، أبو محمد عبد الله القيرواني: **الذب عن مذهب مالك**، تحقيق: محمد العلمي، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط ٢٠١١.

- ابن العربي، أبو بكر المعافري: **أحكام القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣.

- ابن القيم، محمد بن أبي بكر: **بدائع الفوائد**، دار الكتاب العربي، بيروت.

- ابن النجار، أبو البقاء محمد بن أحمد الفتوحي: **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، السعودية ١٩٩٧.

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم: **الرد على المنطقيين**، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣.

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم: **تفضيل مذهب مالك**، تحقيق: أحمد مصطفىٰ الطهطاوي، دار الفضيلة، مصر.

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي: **المحلىٰ بالآثار**، دار الفكر، بيروت.

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي: **التقريب لحد المنطق**، تحقيق: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت ٢٠٠٧.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الجد: **المقدمات الممهدات**، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٨.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الحفيد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الحديث، القاهرة ٢٠٠٤.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله: **الكافي في فقه أهل المدينة**، تحقيق: محمد أحيد ولد ماديك، مكتبة الرياض الحديثة، السعودية ١٩٨٠.

- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين: **الكافي في فقه الإمام أحمد**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٤.

- ابن مفلح، أبو عبد الله محمد المقدسي: **الفروع**، تحقيق:

عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠٠٣.

- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم المصري: **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار الكتاب الإسلامي.

- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف: **المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، تونس ٢٠١٤.

- الجصاص، أحمد بن علي: **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٥هـ.

- الجويني، أبو المعالي: **الكافية في الجدل**، تحقيق: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي وشركاه، القاهرة ١٩٧٩.

- الجويني، أبو المعالي: **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار المنهاج، ٢٠٠٧.

- الدردير، أحمد: **الشرح الكبير بحاشية الدسوقي**، دار الفكر، بيروت.

- الرافعي، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد القزويني: **العزيز شرح الوجيز**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٧.

- الرجراجي، أبو الحسن علي بن سعيد: **مناهج التحصيل**، دار ابن حزم، بيروت ٢٠٠٧.

- الرصاع، محمد بن قاسم الأنصاري: **شرح حدود**

ابن عرفة، المكتبة العلمية، ١٣٥٠هـ.

- الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر: **البحر المحيط في أصول الفقه**، دار الكتبي، ١٩٩٤.

- الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر: **سلاسل الذهب في أصول الفقه**، تحقيق: صفية أحمد خليفة، القاهرة ٢٠٠٨.

- السرخسي، محمد بن أحمد: **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٣.

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسىٰ اللخمي: **الموافقات**، تحقيق: محمد مرابي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت ٢٠١٣.

- الشوكاني، محمد بن علي: **إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ١٩٩٩.

- الشيرازي، أبو إسحاق: **اللمع في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥.

- الطوفي، نجم الدين الحنبلي: **علم الجذل في علم الجدل**، تحقيق: فولفهارت هاينريشس، دار فرانز شتاينر، ألمانيا ١٩٨٧.

- العيني، بدر الدين الحنفي: **البناية شرح الهداية**، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٠.

- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد ابن طرخان: **المنطق**

عند الفارابي، الجزء الثالث، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.

- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس: **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف، شركة الطباعة الفنية المتحدة، سنة ١٩٧٣.

- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي التميمي: **شرح التلقين**، تحقيق: محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، تونس ٢٠٠٨.

- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: **الحاوي الكبير**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٩.

- النووي، محيي الدينيحيىٰ بن شرف أبو زكريا: **المجموع شرح المهذب**، دار الفكر.

* **مراجع البحث:**

- ابن عاشور، محمد الطاهر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، دار السلام، مصر ٢٠١٢.

- أبو زهرة، محمد: **تاريخ الجدل**، دار الفكر العربي، ط ١.

- أبو زهرة، محمد: **مالك حياته وعصره**، دار الفكر العربي، ط ٢.

- الباهي، حسان: **الحوار ومنهجية التفكير النقدي**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ٢٠١٣.

- باي، حاتم: **الأصول الاجتهادية التي يبنىٰ عليها المذهب المالكي**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت ٢٠١١.

- بروطون، فيليب: **الحجاج في التواصل**، ترجمة: محمد مشبال وعبد الواحد التهامي، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٣.

- بن بيه، عبدالله: **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، دار المنهاج، السعودية ٢٠٠٧.

- التاويل، محمد: **خصائص المذهب المالكي**، جمعية خريجي جامع القرويين، فاس.

- جريشة، علي: **أدب الحوار والمناظرة**، دار الوفاء، مصر ١٩٨٩.

- الجيدي، عمر بن عبدالكريم: **العرف والعمل في المذهب المالكي**، اللجنة المشتركة لإحياء التراث الإسلامي بين المغرب والإمارات، فضالة، المحمدية ١٩٨٢.

- حبنكة، عبدالرحمن بن حسن الميداني: **ضوابط المعرفة**، دار القلم، دمشق ٢٠٠٩.

- الحجوي، محمد بن الحسن الفاسي: **الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٥.

- الدكان، محمد بن سعد: **الدفاع عن الأفكار**، مركز نماء، بيروت ٢٠١٤.

- الريسوني، أحمد: **التجديد الأصولي**، إعداد جماعي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية ٢٠١٤.

- الريسوني، أحمد: **القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة**، مؤسسة الفرقان، لندن ٢٠١٤.

- الزحيلي، وهبة: **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر، دمشق.

- السريري، مولود: **مناظرات ومحاورات فقهية وأصولية**، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٥.

- الشثري، مشاري بن سعد: **غمرات الأصول**، مجلة البيان، الرياض ١٤٣٥هـ.

- شرحبيلي، محمد بن حسن: **تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط ٢٠٠٢.

- الشويعر، عبد السلام بن محمد: **أثر عمل المرأة على النفقة الزوجية**، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض ٢٠١١.

- عبد الرحمن، طه: **الحوار أفقًا للفكر**، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت ٢٠١٣.

- عبد الرحمن، طه: **اللسان والميزان**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ٢٠١٢.

- عبد الرحمن، طه: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٢.

- عبد الرحمن، طه: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**،

المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ٢٠١٠.

- عبد الرشيد، الجونغوري الهندي: **شرح الرسالة الشريفية في آداب البحث والمناظرة**، تحقيق: علي مصطفى الغرابي، مكتبة الإيمان، مصر.

- العزاوي، أبو بكر: **حوار حول الحجاج**، الأحمدية للنشر، الدار البيضاء ٢٠١٠.

- غازي، إدريس بن محمد: **القول الأصولي المالكي ومناهج الحجاج**، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط ٢٠١٢.

- الغرياني، الصادق: **مدونة الفقه المالكي وأدلته**، دار ابن حزم، بيروت ٢٠٠٨.

- الفاسي، علال: **دفاع عن الشريعة**، دار الكلمة، مصر ٢٠١٤.

- لمين، الناجي: **علاقة الإنتاج الفقهي بعلم أصول الفقه المدون**، دار الكلمة، مصر ٢٠١٣.

- لمين، الناجي: **ما بين الإمامين مالك والشافعي**، دار الكلمة، مصر ٢٠١٤.

- النقاري، حمو: **المنطق في الثقافة الإسلامية**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ٢٠١٣.

- النقاري، حمو: **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني**، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت ٢٠١٣.

- النقاري، حمو: **منطق الكلام**، دار الأمان، الرباط ٢٠٠٥.

- الوظيفي، مصطفىٰ: المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط ١٩٩٨.

❊ مقالات وندوات:

- بن أحمد، فؤاد: طريقة الجدل الفلسفي، مجلة Joseph-Mélanges de l'université Saint، عدد ٦٣، ٢٠١٠-٢٠١١.

- الخمليشي، أحمد: لماذا مسلك التعليل، مجلة الواضحة ع ٨، سنة ٢٠١٣.

- مشروح، إبراهيم: مسوغات الانفتاح، مجلة الواضحة ع ٦، سنة ٢٠١١.

- يفوت، سالم: ابن حزم ومنطق أرسطو، ندوة الفكر العربي والثقافة الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، رقم السلسلة ٧، سنة ١٩٨٠.

❊ برامج إلكترونية ومواقع علىٰ الشبكة:

- معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية.

- جوامع الكلم في تخريج الحديث النبوي.

- الجامع التاريخي للتفاسير.

- http://www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5751 آخر تحديث بتاريخ ٥/ ٧/ ٢٠١٥.

* وثائق:

- دستور المملكة المغربية ٢٠١١.

- مدونة الأسرة الجديدة، بالمملكة المغربية.